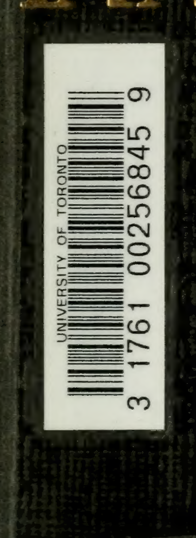
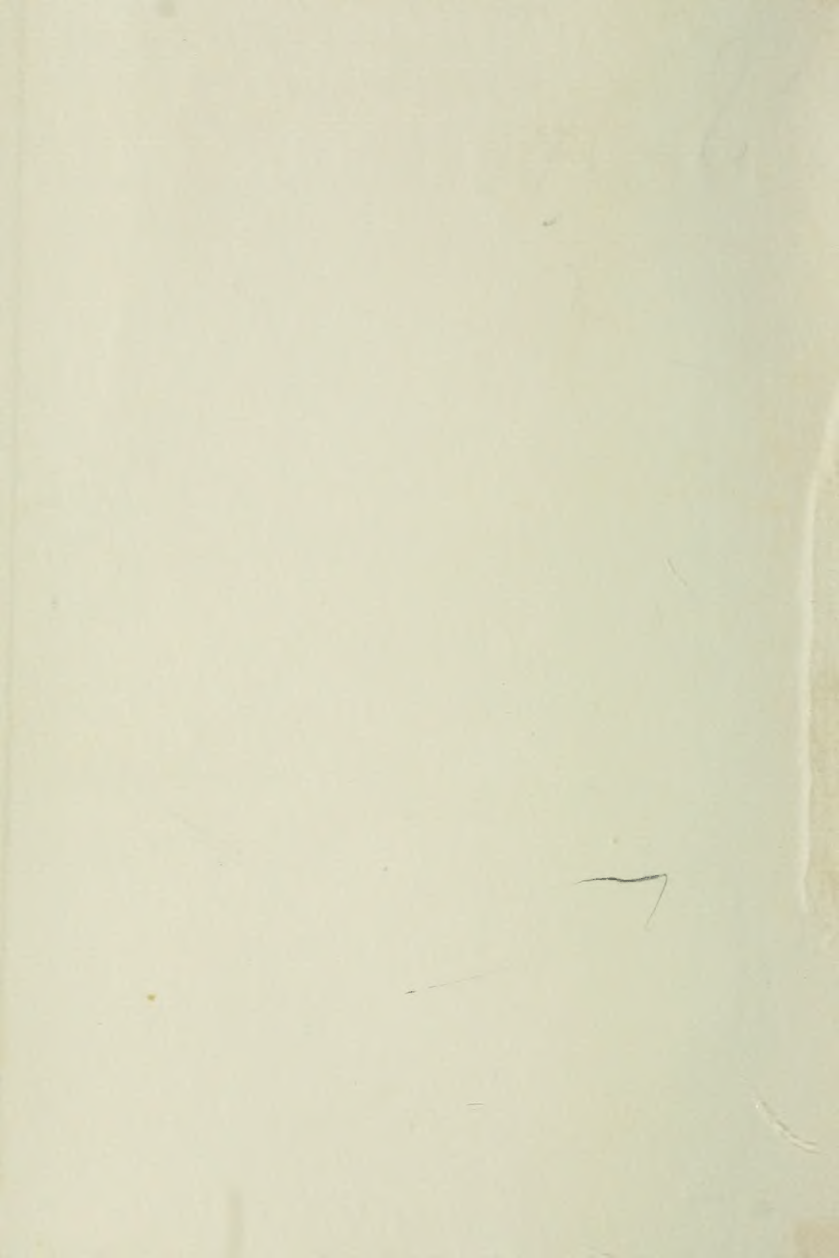
Houston Stewart Chamberlain

# IMMANUEL KANT




F. Bruckmann A.G. München



Florence Schlatter.
Aarau. 1919.

# IMMANUEL KANT

Von diesem Werke erschien eine Vorzugsausgabe in Gross-Oktavformat in grossem Druck auf reinstem Hadernpapier zum Preise von 24 Mark für das in echtes Marokkoleder gebundene Stück

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN

# IMMANUEL KANT

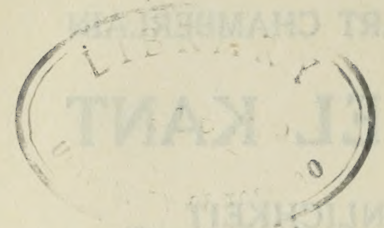
## DIE PERSÖNLICHKEIT ALS EINFÜHRUNG IN DAS WERK

DRITTE AUFLAGE

Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, was man sein muß, um ein Mensch zu sein. Kant.




F. BRUCKMANN A.-G. ◆ MÜNCHEN 1916

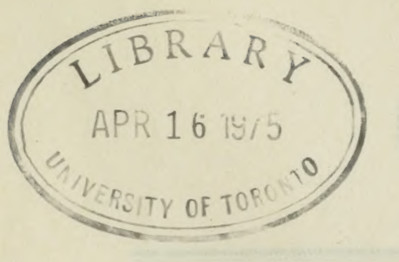


Einzelne deutschgesinnte Männer haben Anstoss daran genommen, dass wir auch jetzt noch Bücher in Antiquaschrift herausgeben, indem sie der Meinung sind, dass die Fraktur, die „deutsche Eckendruckschrift", das allein zulässige Ausdrucksmittel unserer Sprache sei und dass die „Schriftlettern unserer Feinde" fortan aus deutschen Büchern zu verschwinden hätten.

Die bewusste Betonung unseres Deutschtums ist jetzt notwendiger als je — aber mit der Antiquaschrift hat das nichts zu schaffen. Diese ist ehrwürdiges, wertvolles, gemeinsames Kulturgut, an dessen Ausgestaltung und Vervollkommnung wir Deutsche unsern Anteil haben und das wir nicht wegwerfen und den Andern zum Alleinbesitz überlassen wollen. Freuen wir uns, dass wir die beiden Schriftarten haben und pflegen wir sie beide weiter wie bisher, jede an ihrem Platze.

MÜNCHEN, im 23. Monat des grossen Krieges

Die Verlagsanstalt




Druck von F. Bruckmann A.G., München

# INHALTSÜBERSICHT*)



---

*) Alle Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen der grossen Ausgabe, die hier in dieser Ausgabe als Marginalien wiederholt sind.

Bei den Anführungen aus Schriften Kant's sind folgende Abkürzungen gebraucht worden:

| | |
|---|---|
| *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* | *H.* |
| *Träume eines Geistersehers* | *Tr.* |
| *De mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis* | *D.* |
| *Kritik der reinen Vernunft* | *r. V.* |
| *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* | *P.* |
| *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* | *Gr.* |
| *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* | *M. N.* |
| *Kritik der praktischen Vernunft* | *p. V.* |
| *Kritik der Urteilskraft* | *Ur.* |
| *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* | *Rel.* |
| *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* | *Tu.* |
| *Anthropologie* | *A.* |
| *Über die Fortschritte der Metaphysik* | *F.* |

Für die posthumen Veröffentlichungen aus Kant's Papieren kamen folgende Siegel zur Anwendung:

| | |
|---|---|
| *Briefe* (Reicke) | *Br.* |
| *Reflexionen Kant's zur kritischen Philosophie* (Erdmann) | *Ref.* |
| *Lose Blätter aus Kant's Nachlass* (Reicke) | *N.* |
| *Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* | *Üg.* |

(Die Jahrgänge 1882, 1883, 1884 der Altpreussischen Monatsschrift, in welchen diese unvollendet gebliebene letzte Schrift Kant's bruchstückweise erschien, werden als *I, II* und *III* angeführt.)

Alle anderen Schriften Kant's sind mit ausführlicher Titelangabe zitiert.

Auch bei den Zitaten aus Goethe kamen einige Abkürzungen zur Anwendung:

| | |
|---|---|
| *Weimarer Ausgabe* (2. oder II. bedeutet hier die zweite oder naturwissenschaftliche Abteilung dieser Ausgabe.) | *W. A.* |
| *Briefe* | *Br.* |
| *Gespräche* | *G.* |
| *Dichtung und Wahrheit* | *D. W.* |

Anmerkung: Alle Zitate aus der *Kritik der reinen Vernunft* geben die Seitenzahl der einzig massgebenden 2. Auflage an; wo später gestrichene Stellen nach der ersten Auflage zitiert werden, wird dies durch *r. V. I* . . . angedeutet. Mit Hilfe von

Kehrbach's kleiner Ausgabe (Reclam) kann der Besitzer jeder anderen Ausgabe sofort die betreffenden Stellen auffinden. Bei dieser Gelegenheit empfehle ich als die praktischste, handlichste Ausgabe in gutem Druck und zu billigem Preise die von Karl Vorländer besorgte und mit ausführlichem Register versehene (Halle bei Hendel). Für streng wissenschaftliche Zwecke bleibt — auch nach dem Erscheinen der Berliner Akademieausgabe — die beste Ausgabe die von Benno Erdmann (bei Reimer, 5. Aufl. 1900) mit den beiden Zugaben: *Nachträge zu Kant's Kritik der reinen Vernunft aus Kant's Nachlass (1881)*, und *Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kant's Kritik der reinen Vernunft (1900).*



# VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die zunehmend freundliche Aufnahme dieses Werkes hat den Verlag bestimmt, die neue Auflage billiger herzustellen, damit das Buch auch weiteren Kreisen zugänglich werde.

Mit Hülfe des unermüdlichen, treuen Freundes, Professor Otto Kuntze in Stralsund, ist der Text einer gründlichen Revision unterzogen worden; ausserdem haben mehrere Naturforscher und ein Mathematiker den Verfasser durch wertvolle Ratschläge und Mitteilungen unterstützt; ihnen allen sei hiermit der gebührende Dank ausgesprochen.

Im Interesse des Lesers sind die Seitenzahlen der ersten Auflage am Rande vermerkt und beziehen sich die Angaben der Inhaltsübersicht und des Registers auf diese.

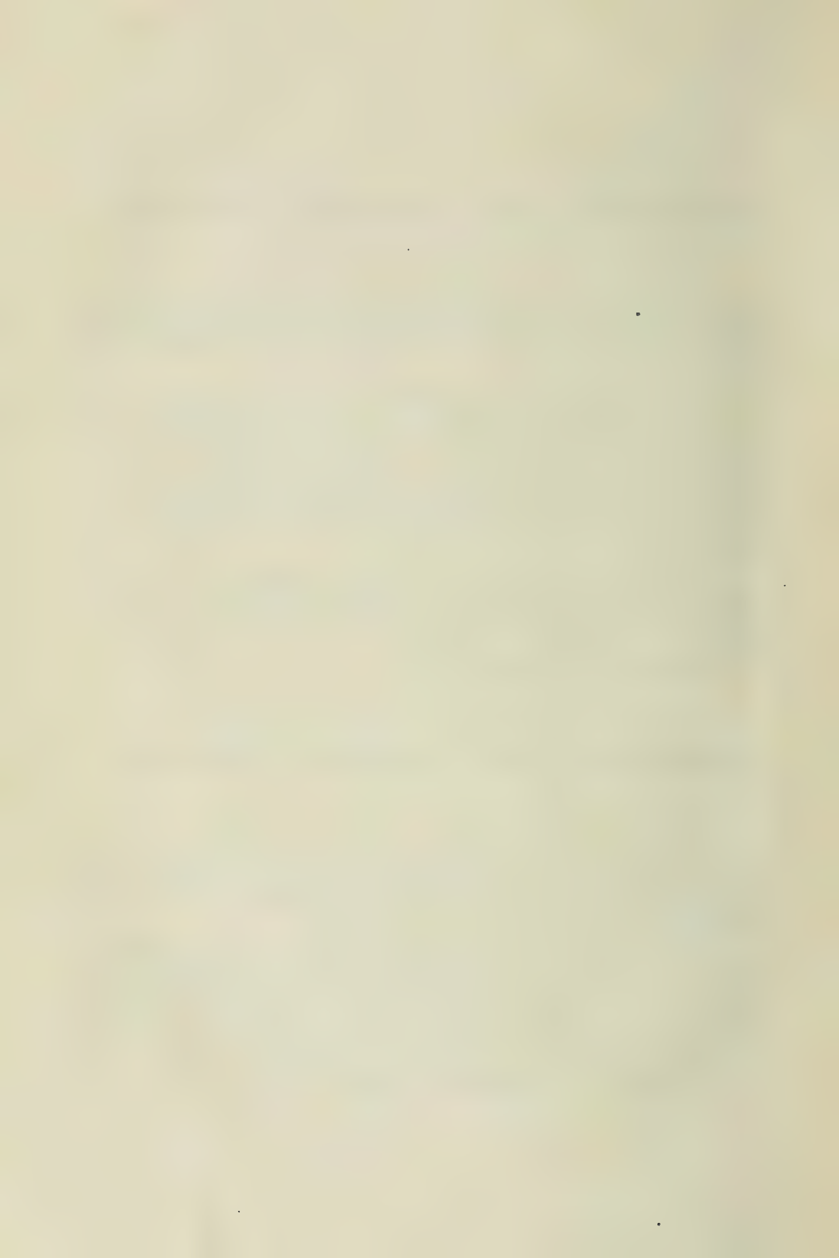
WIEN, im Sommer 1908 H. S. C.

# VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Das Buch erscheint ohne wesentliche Änderung. Eine Freundin und ein Freund haben sich die Ausmerzung eingeschlichener Druckfehler und unnötiger Fremdwörter angelegen sein lassen.

Jeden Leser, der zum erstenmal das Buch aufschlägt, mache ich auf die Seiten 696—701 (nach der Zählung der ersten Auflage) aufmerksam: hier erfährt er, was Kant's Lebenszweck war und warum dieses Buch über ihn in unsere Zeit der drohenden Gefahren hinausgeschickt wurde.

BAYREUTH, im Frühjahr 1916 H. S. C.



# VORREDE

---

> Philosophie, wenn sie für den Menschen etwas mehr sein soll als eine Sammlung von Materien zum Disputieren, kann nur indirekt gelehrt werden. Lichtenberg



DIE Weltanschauung Immanuel Kant's entspringt der scharfsinnigsten Zergliederung des Menschengeistes und seines Verhältnisses zur umgebenden Natur; ist es möglich, einem unvorbereiteten Laienpublikum eine klare Vorstellung von ihr beizubringen? Kann kritische Erkenntnistheorie gemeinverständlich dargestellt werden? Ich glaube es nicht. Und doch ist der Wunsch, einen Mann von der Bedeutung Kant's nicht einer Gelehrtenkaste zum Alleinbesitz zu überlassen, sondern ihn allen Gebildeten zu einem kostbarsten Eigentum zu machen, so berechtigt, dass er sich vielerorten zu regen beginnt; auch hat bereits eine Anzahl tüchtiger Männer, jeder in seiner Art, dies Ziel ins Auge gefasst und manches Gute zustande gebracht. Kant hatte gesagt, er sei zu früh gekommen, sein Morgen werde erst nach einem Jahrhundert aufgehen. Jetzt dämmert dieser Morgen. Nicht Zufall ist es, wenn die erste vollständige und diplomatisch genaue Ausgabe der sämtlichen Schriften und Briefe Kant's im Jahre 1900 zu erscheinen begann; das neue Jahrhundert bedarf dieses starken Schutzgeistes, der von seiner Weltanschauung urteilen durfte, sie bewirke „eine der Kopernikanischen analoge Umänderung der Denkart". Heute wissen es Einige und ahnen es Viele, dass diese Weltanschauung einen Grundpfeiler der Kultur der Zukunft bilden muss. Kant's Denken bewahrt vor den beiden entgegengesetzten Gefahren: priesterlichem Dogmatismus und wissenschaftlichem Aberglauben; zugleich stärkt es zur hingebenden Erfüllung der Lebenspflichten.

Wo nun ein Bedürfnis gross und allgemein ist, da haben Viele das Recht, Hand ans Werk zu legen. „Kant und seinen Auslegern" gelten bekanntlich Schiller's Verse:

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu tun.

Auch ich bin ein Bettler. Ein Bettler, der seit früher Jugend an dem reichen Tische des Denkerkönigs gesessen

hat. Doch sorglos sass ich bisher an diesem Tische; ich war mehr Bettler als Kärrner; meinen Geist nährte ich, mich aber setzte ich nicht „in Nahrung". Nie hatte ich daran gedacht, dieses innere Ereignis könne einmal Anderen zugute kommen. Und damit der Leser genau wisse, welches bestimmte Ziel ich mir in den folgenden Vorträgen gesetzt habe, zugleich aber ersehe, was ich nicht bezwecke, will ich erstens über meine persönlichen Beziehungen zu Kant — denn ich darf sie so nennen — sodann über die besondere Veranlassung zu dieser Veröffentlichung in wenigen Worten berichten.

Von Kant's Auge erzählen seine Zeitgenossen gern. Der eine schreibt: „Kant's Auge war wie vom himmlischen Äther gebildet, aus welchem der tiefe Geistesblick, dessen Feuerstrahl durch ein leichtes Gewölk etwas gedämpft wurde, sichtbar hervorleuchtete; es ist unmöglich, den bezaubernden Anblick zu beschreiben"; und ein anderer, ein durchaus nüchtern berichtender Arzt, sagt: „Ich lasse mich hier nicht über den Geist und Sinn seines schönen, grossen, blauen Auges aus. Zeuge einer reinen, inneren Klarheit, war es zugleich Ausdruck von Herzensgüte und Wohlwollen, und besonders schön strahlte es aufwärts, wenn Kant bei Tische nach einem Augenblicke von Nachdenken in gebückter Stellung plötzlich den Kopf erhob und Jemanden anredete. Es war, als ob ein ruhiges Licht, aus ihm strömend, sich über seine Worte verbreitete und alles um sich erhellte." Dieses Auge nun — dieses aus himmlischem Äther gebildete Auge, das auch über die Worte, über die oft dunklen Worte Licht verbreitet und alles um sich erhellt — blickte mich an, als ich zum erstenmal in einem Kantischen Buche blätterte. Wohl mag ich Kant's Worte manchmal nicht verstanden haben, sein Auge verstand ich immer; den Philosophen verehrte ich, doch der Mensch stand mir näher: jener Weise, in dessen Auge eine Weltanschauung sich spiegelt, viel zu ungewohnt, viel zu umfassend und unergründlich, viel zu sehr dem nie in

Worten auszudrückenden Lebensrätsel angemessen und ebenbürtig, als dass sie in einem logischen Schema erschöpfenden Ausdruck gewinnen könnte, und wäre dies Kant's eigenes Schema. Und so ward ich im Laufe der Jahre mit Kant immer vertrauter. Seine Art zu denken, wuchs in mich hinein, oder ich in sie. Hierbei wirkte ein auszeichnender Charakterzug in Kant's Art zu arbeiten besonders anregend auf mein Gemüt und erleichterte mir die Aufnahme seiner Gedanken. Kant's Bücher nämlich — so trocken und steif sie auf den ersten Blick erscheinen — sind lebensvolle Erzeugnisse. Bei ihm handelt es sich nicht um die glatte, tadellose Darstellung eines sauber ausgemeisselten Systems, das an einem bestimmten Tage der Welt als vollendet vorgelegt wird, sondern um die leidenschaftliche Tat eines Genius, für den die innere Ausgestaltung seiner Weltanschauung eine Lebensaufgabe ist — eine Lebensaufgabe, die ihn von früher Jugend bis ins hohe Alter Tag und Nacht beschäftigt und deren Wichtigkeit für das Menschengeschlecht ihm wohl bewusst ist. Er selber mahnt uns, in dem schwierigsten seiner Werke, der *Kritik der reinen Vernunft*, eine „als freie Rede fortgehende Schrift" zu erblicken, das heisst also, nicht an den Worten zu kleben, keine gelehrte Mikrologie zu treiben. Und wenn nun dessenungeachtet ein neuerer Herausgeber mit Zugrundelegung eines weitschichtigen historisch-kritischen Materials den Nachweis zu führen unternimmt, die verschiedenen Teile dieses Werkes seien zu verschiedenen Zeiten entstanden, Kant habe Zusätze eingeschoben, ohne das Vorhergehende und Nachkommende wieder zu lesen, er habe daher manches mehrmals gesagt, anderes zu sagen unterlassen, er sei seinen eigenen Definitionen oft untreu geworden oder habe für den selben Begriffskreis verschiedene Bezeichnungen gebraucht, so ersehen wir gerade aus diesen Vermutungen (obgleich gar vieles in ihnen sicher nicht stimmt), dass es in jenem Werke sich um ein Lebendiges, täglich Wachsendes, nicht

um ein Künstliches, willkürlich Erdachtes handelt und dass ihm nicht Worte und Begriffsbestimmungen zugrunde liegen, sondern Anschauungen und Überzeugungen, und zwar Anschauungen und Überzeugungen, die um so lebendiger auf uns wirken, als sie nicht erstarren, sondern heute so und morgen anders erblickt und beschrieben werden. ,,Ich will nur verstanden sein", antwortet Kant dem ersten in der langen Reihe seiner zünftigen Wortkritiker. Das machte mir Kant trotz der eigentümlichen Unwegsamkeit seiner Satzgebilde auch als Schriftsteller teuer. Bei ihm handelt es sich nicht um Gelehrsamkeit, sondern um Leben; die Metaphysik der Schulen ist ihm ,,eine Wüste", dagegen werden wir uns der ,,Erhabenheit unserer Natur", sagt er, durch die Idee der Persönlichkeit bewusst; darauf, auf die Befreiung des Menschen, auf die Entwickelung alles Erhabenen, das in dessen Wesen verborgen liegt, geht Kant's ganzes Denken. Seiner Aufforderung kam ich darum nach, mir nicht durch die Schriftgelehrten, welche ,,einzelne Stellen aus ihrem Zusammenhange reissen" und ,,scheinbare Widersprüche ausklauben", bange machen zu lassen, sondern mich ,,der Idee im Ganzen zu bemächtigen". Darauf allein kommt es an, auf die Idee im Ganzen. Diese Idee ist es, die von früh an meinen Geist zu Kant hingezogen hat. Und was ist eine solche ,,Idee im Ganzen", wenn nicht die Persönlichkeit selber, wie sie aus dem ,,bezaubernden Auge" hervorleuchtete und wie sie hier eine Weltanschauung gestaltet? Goethe berichtet, die Beschäftigung mit Kant wirke auf ihn ,,wie das Betreten eines hellbeleuchteten Raumes". Das habe auch ich immer so stark empfunden, dass ich mich in langen Leidensjahren, wenn mir jegliches andere Lesen unmöglich war, an Kant erlabte. Schon die blosse Berührung dieses Geistes läutert und stärkt und heilt. Jeder wird es erfahren, der in der richtigen Gemütsverfassung an ihn herantritt.

Das sind — sehr kurz gefasst — meine persönlichen

Erfahrungen an Kant. Doch als ich vor einigen Jahren von Freunden, die viel gesucht und viel geirrt hatten, um Rat gefragt wurde, wie sie es beginnen sollten, mit dem so gefürchteten Kant vertraut zu werden, wusste ich zunächst keine rechte Antwort. Wohl gibt es vortreffliche Bücher zur ersten Einführung in Kant's kritische Gedankenwelt, doch kranken sie nach meiner Ansicht alle an einem Fehler: sie sind technisch und fassen in Folge dessen die Sache abstrakt an. Ich meine nun, Kant muss Gemeingut aller Gebildeten werden, und damit er das werde, müssen wir seine Persönlichkeit, nicht das Schema seiner Gedanken, am allerwenigsten ein einzelnes Werk, wie die *reine Vernunft*, zum Mittelpunkt der Darstellung machen. Die lebendige Kraft alles dessen, was unter Kant's Namen weiterwirkt, ist der Mann, der von 1724 bis 1804 in Königsberg gelebt hat. Darum verfiel ich schliesslich darauf, meinen Freunden in erster Reihe die Lebensbeschreibungen zu empfehlen, namentlich die alten, von Zeitgenossen. Wer Jachmann, Borowski und Wasianski gelesen hat, wird Kant verehren und Kant lieben; sobald er das tut, ist er auf dem einzig richtigen Wege, ihn zu verstehen, und zwar mit einem unschätzbaren Vorteil, der sich aus folgender Erwägung ergibt: nur wenige werden imstande sein, Kant in dem Sinne zu „verstehen", dass sie den weiten Kreis ganz überblicken, den er überblickte, und dass sie bis in die Tiefen hinabsteigen, in die hinabzusteigen seine besondere, seltene Gabe war; treten wir nun von irgend einer einzelnen Seite heran, so werden wir immer nur ein Stück von dieser Weltanschauung erblicken, und das heisst ein Bruchstück, etwas Herausgerissenes, wesentlich Unvollkommenes; wogegen, wenn wir vom Mittelpunkt der lebendigen Persönlichkeit den Ausgang nehmen, wir imstande sein werden, um diesen Mittelpunkt herum einen Kreis zu ziehen — weiter oder enger, je nach der Begabung — und dieser Kreis wird, gleichviel wie gross sein Durchmesser sein mag, ein

Ganzes, Organisches sein. Nur was Ebenmass und allseitige Ausbildung besitzt, kann Kultur heissen; es genügt nicht, Kant zugänglich zu machen, es muss auch so geschehen, dass er ein wirkliches Kulturmoment wird. Und aus dieser Überlegung ergab sich mir die Frage, ob es nicht möglich und nützlich sein würde, um jenen engbeschränkten Kreis der liebevoll berichtenden Biographien einen etwas weiteren zu ziehen? Nicht eine systematische Gesamtdarstellung seines Lebenswerkes, wie das berufene Fachmänner mit mehr oder weniger Glück versucht haben, noch weniger eine eingehende, gelehrte Analyse und Darlegung einzelner Schriften und Gedankenreihen, sondern eine Betrachtung der Persönlichkeit Kant's vom rein menschlichen Standpunkt aus. Was der Tag bringt, entschwindet bald unseren Blicken, zugeschüttet von dem ununterbrochen sich höher türmenden Wüstensande der Zeit; trotzdem hinterlässt die flüchtige Erscheinung in treuen Gedächtnissen den Eindruck eines Ewigwährenden, weil Niewiederkehrenden; das ist die Erinnerung an den Un-Teilbaren, Unvergleichlichen, an das Individuum.

Ein Jeder ist an seinem Platz unsterblich.

Da jedoch alle Wiederholung Verbrechen ist und die Biographien uns über Lebensgang, Gemüt und Gewohnheiten Kant's hinreichend viel erzählt haben, war es klar, dieser vermittelnde Versuch werde sich auf Kant's intellektuelle Persönlichkeit beschränken müssen. Nicht die krause Zickzacklinie eines Menschenschicksals, sondern das unerschütterlich Innehaftende des gegebenen Wesens — nicht des Denkers Gedanken, sondern des Denkers Denken: das zu erfassen, musste mein Ziel sein. Eine Weltanschauung ist *ab initio* durch das besondere Gefüge der Persönlichkeit bestimmt; Bildung und Lebenseinflüsse (unter denen die Landessprache sich als die wirksamste, despotischeste Beeinflussung des Denkens geltend macht) kommen erst in zweiter Reihe, nämlich in Bezug auf die Formgebung, in Betracht. Wie aber soll man es

anfangen, Persönlichkeit zu schildern? Im ersten Vortrag habe ich die Überzeugung begründet, einzig der Vergleich könne zum Ziele führen. Halte ich grosse Denker (und das heisst immer grosse „Erschauer“) gegeneinander — einen Kant, einen Goethe, einen Plato, einen Descartes — und frage weniger nach dem Was als nach dem Wie ihrer Anschauung, so entdecke ich bald, wie genau die organische Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge und der Verstandesanlage ihre Weltanschauung bedingt; zugleich lerne ich aus der Gegenüberstellung die wahre Eigentümlichkeit eines Jeden scharf und lebendig erfassen. Stets wird das Vergleichungswerk von der Anschauung ausgehen müssen: wir können Menschen nur dann beurteilen, wenn wir sie am Werke sehen; doch gelangt man auf diesem Wege fast unbemerkt in das Gebiet der Metaphysik, ja sogar bis zur Erörterung grundlegender Begriffsbestimmungen und dergleichen. Und so entdeckt man plötzlich, dass man nicht unbedeutend gefördert worden ist, und zwar auf eine gesündere Weise als durch Popularisierungsversuche. Wir dürfen einen Mann wie Kant nicht zu uns herunterziehen. Vielmehr müssen wir den Wurzeln seiner Eigenart in verschiedenen Richtungen nachgehen, die Berührungspunkte mit vertrauteren Erscheinungen suchen und uns auf diese Weise nach und nach zu ihm emporzuarbeiten streben.

Das sind die Veranlassungen und Erwägungen, denen das vorliegende Werk sein Entstehen und seine besondere Gestalt verdankt. Ursprünglich handelte es sich um schnell hingeworfene Vorträge, einem engsten Kreise zugedacht; auch bei der genaueren Ausarbeitung ist trotz des bedeutend angewachsenen Umfangs dieser Charakter der ungezwungenen, lebendigen Rede beibehalten worden. Die Vorträge waren für Freunde bestimmt und richten sich auch jetzt, wo sie einer weiteren Verbreitung entgegengehen, nur an befreundete Geister. Ein Laie redet zu Laien. Er will weniger belehren als den Weg zur Belehrung

weisen. Er will anregen, aufrütteln, Begeisterung einflössen; er will Richtungen aufdecken, Klarheit vorbereiten, Vertrauen in die eigene Kraft schenken. Sobald der Leser in das Anziehungsbereich des Meistergeistes gelangt ist, bedarf es dieser Freundeshand nicht mehr; auf dem Wege bis dahin möge er sie nicht verschmähen.

Über die Anlage des Buches gibt ein Blick auf die Inhaltsübersicht Auskunft.

Wie bei früheren Veröffentlichungen, so habe ich auch wieder bei dieser meinem verehrten, lieben Freunde, Professor Otto Kuntze in Stettin (jetzt Stralsund), den wärmsten Dank für seine treue Mitarbeit auszusprechen.

Wien, im hundertsten Jahre nach dem Tode Immanuel Kant's.

HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN.

ERSTER VORTRAG

# GOETHE

## (IDEE UND ERFAHRUNG)

MIT EINEM EXKURS ÜBER DIE METAMORPHOSENLEHRE

---

Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben. Goethe

(Die am Rande stehenden Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen der ersten Auflage des Werkes.)

Die Persönlichkeit

VEREHRTE FREUNDE! Die Weltanschauung eines Mannes ist mit ihm geboren; sie ist das notwendige Ergebnis seiner Art zu schauen. Freilich, die Grenzlinien der besonderen Gestalt, in die er dieses Angeborene nach und nach zu immer vollerer Körperlichkeit ausarbeitet und dadurch erst bewusst besitzen lernt, entstehen wie ein System von Diagonalen aus seinem ureigenen Wesen und den Einflüssen seiner Zeit und seiner Umgebung; doch zugrunde liegt die Person. Stirbt der Denker, ehe sein Anschauen die volle Reife erlangt hat, oder verkümmert seine Eigenart unter dem Druck äusserer Not, so kann manchmal diese Tatsache verdeckt bleiben; die Entwickelung des Menscheninnern ist wie die des Menschenäussern: Förderungen und Hemmnisse machen sich täglich geltend, wobei noch folgendes wohl zu beachten ist. Wer sich darauf beschränkt, in dem Lebenswerk eines grossen Denkers die Lehrsätze und den systematischen Aufbau in Arbeiten aus verschiedenen Altersstufen miteinander zu vergleichen, oder wer eine Sammlung von Äusserungen und Urteilen über irgend eine besondere Frage aus allen Ecken und Enden des geistig überreichen Gedankenlebens eines Genies zusammenträgt, wird leicht ein Chaos von Widersprüchen zutage fördern, dazu gehört kein besonderer Scharfsinn; hierdurch wird nun der Eindruck des Zufälligen, des Unorganischen hervorgerufen; die Einheitlichkeit der Weltanschauung scheint aufgehoben. Wer dagegen tiefer blickt, wird diese schwebenden, schwankenden Äusserungen des sinnenden Hirnes mit besonderer Aufmerksamkeit ins Auge fassen, weil gerade in ihnen der Kampf des Einzelnen für sein Eigenes gegen die ihn allseitig eng umgebende Welt des Überkommenen sichtbar wird und somit nirgendwo besser als hier das Besondere und Unterscheidende des Individuums blossgelegt werden kann. In hervorragendem Masse ist dies bei Kant der Fall, da seinem Wirken auf philosophischem Gebiete nicht — wie z. B. bei Schopen-

hauer — die Einzelhaftigkeit eines systematischen Gedankens, sondern die tatsächliche Vereinigung sehr verschiedener, einander fast widersprechender Geistesanlagen in einer lebendigen Persönlichkeit Einheit verleiht. Ich glaube daher, Sie werden leichter und sicherer in Kant's Werk eindringen, wenn sie zuvor mit der reichen Welt seiner Persönlichkeit vertraut geworden sind.

Wer Immanuel Kant's Philosophie kennen lernen will, pflegt sich tollkühn in das Studium des schwierigsten Werkes der Weltliteratur, in das der *Kritik der reinen Vernunft* zu stürzen; die Meisten sind aber bald ent-
12 mutigt und begnügen sich schliesslich damit, das Kapitel „Kant" in einem philosophischen Geschichtswerk zu lesen. Ich fordere Sie auf, mit mir einen anderen Weg einzuschlagen. Ich fordere Sie auf, ehe Sie sich in das Studium von Kant's einzelnen Schriften vertiefen, und ehe Sie den seltenen Mann in diese oder jene historische Konstruktion einreihen, die wesentlichen und ihn von allen anderen Denkern unterscheidenden Merkmale seines Gedankenlebens und somit auch seines Lebenswerkes kennen zu lernen. Nicht so sehr die äusseren Schicksale dieser Persönlichkeit habe ich also im Sinne als vielmehr ihre geistige Anlage, möglichst abgelöst aus ihrer zufälligen Bedingtheit in Zeit und Raum. Geschichte macht leicht blind für das Ewige. Über die Schicksalswege Kant's können Sie sich in allerhand Büchern unterrichten; für die Kenntnis seiner moralischen Persönlichkeit möchte ich Sie vor allem auf die drei kleinen Schilderungen seiner Zeitgenossen Borowski, Jachmann und Wasianski verweisen[1]); von seinen philosophischen Lehren handeln mehrere tausend Schriften und Aufsätze in allen Sprachen Europas[2]). Aus diesen verschiedenen Quellen werden natürlich auch wir schöpfen; doch zum Wiederkäuen wird uns die Musse fehlen, da wir einem anderen Ziele zustreben. Unser Ziel ist zu erfahren, wie Kant's Geist von Hause aus beschaffen war: wie er zu den Augen hinausgeschaut, wie er die emp-

fangenen Eindrücke innerlich verarbeitet hat, wie er hat denken müssen. Wir wollen wissen, welches geistige Material er sich aneignete und welches er verwarf; für welche Verrichtungen des Geistes er besondere Beanlagung besass, für welche wenig oder gar keine. Wir wollen den Beweggründen nachforschen, die ihn — nach und nach — dazu antrieben, sich dem abstraktesten Denken zu widmen, und ihm zu so ungeheuren Bemühungen die Ausdauer schenkten. Vor allem wollen wir versuchen, mit Augen zuzusehen — schweigend und aufmerksam — während er denkt, um so, wenn auch nicht das künstliche Ganze seines fertigen Gedankengebäudes, so doch die Eigenart der Welt, in der er seiner Natur gemäss lebte und webte, aus tatsächlicher Anschauung kennen zu lernen. Kurz, wir wollen die Individualität dieses Denkers, die Beschaffenheit seiner intellektuellen Persönlichkeit erforschen. Daraus wird sich ohne Zweifel 13 auch das Unterscheidende an seinem Werke — wenigstens in grossen, allgemeinen Zügen — ergeben, wodurch jedenfalls ein späteres Studium bedeutend gefördert wird.

Die Methode des Vergleiches

Auf welche Weise kann eine derartige Aufgabe gelöst werden? Meines Erachtens gibt es nur einen einzigen Weg: den des Vergleiches. *Nous ne pouvons acquérir de connaissances que par la voie de la comparaison*, sagt Buffon, der grosse Kenner der Natur[3]). Denn eine theoretische Beschreibung setzt eine Reihe von Begriffsbestimmungen voraus, und angesichts des Lebens schrumpfen alle Begriffsbestimmungen zu Redensarten zusammen. Abgesehen von der Mathematik und der Logik — in welchen die Bestimmungen das Formale allgemeinsamer Anschauungs- und Begriffsschemen betreffen — beruht alles Definieren auf der grundsätzlichen Nichtbeachtung des Individuellen; so z. B. ,,definiert" man in der Zoologie oder Botanik eine *species*, indem man nur dasjenige hervorhebt, was den verschiedenen Individuen gemeinsam ist, wogegen das Besondere des Einzelwesens — selbst seiner äusseren Ge-

stalt — aus hundert Zügen besteht, die jeder Schilderung durch Worte trotzen. Es gibt keine „Wissenschaft" des Individuellen. Und es verhält sich nicht anders, wenn anstatt der sichtbaren Gestalt das unsichtbare Innere in Betracht gezogen wird. Im Gegenteil, gerade hier sagen Allgemeinheiten wenig oder nichts und führen fast immer irre, wenn nicht reiche und sehr genaue Anschauung über den Einzelfall unterrichtet hat. Wenn ich z. B. lese, für Kant sei „ein Vorwalten des abstrakten Denkens im Gegensatz zum anschaulichen Denken charakteristisch", was habe ich damit gewonnen? Eine vielleicht unanfechtbare Phrase, aber doch eine Phrase, und nur unanfechtbar, insofern ihr Inhalt von nebelhafter Allgemeinheit ist. Niemand kann denken, ohne zu schauen, und niemand kann schauen, wenn er nicht Begriffe bildet. Sie werden bald erfahren, dass gerade Kant's Geist eine eigentümliche Kraft der Anschauung besass, wogegen mancher sogenannte „intuitive", d. h. mehr der Anschauung sich hingebende Denker, wie z. B. Goethe, immerwährend völlig unvorstellbare Gedanken in seine vermeintliche Intuition mischt. Wir dürfen also nicht hoffen, der Individualität des Geistes durch eine blosse Schilderung in Worten beizukommen. Im besten Falle gäbe diese ein Flächenbild, wogegen mich der heisse Wunsch erfüllt, Ihnen eine voll-
14 kommen plastische Vorstellung zu übermitteln. Und hierzu kann nur der Vergleich helfen. Wir unterschätzen meistens die Unterschiede auf geistigem Gebiete zwischen Mensch und Mensch; sie sind ungeheuer gross, nicht bloss aber in Bezug auf das Mehr und das Minder, sondern auch in Bezug auf das Wie zwischen gleich bedeutenden Männern; hier finden wir dem Denken des Einzelnen von der Natur vorgeschriebene und unentrinnbare Bahnen (worüber in einem späteren Vortrag Näheres). Und darum, wenn wir nur die richtigen Leute zum Vergleiche heranziehen, werden die starken Schlagschatten, welche die Gegensätze werfen, Kant's Geistesgestalt — d. h. also die

Eigenart seiner Gedankenwelt — immer körperlicher vor unsern Augen erstehen lassen.

Es käme also zunächst darauf an, wen wir zum Vergleiche wählen sollen. Ich werde meine Wahl nicht im voraus rechtfertigen, sie muss sich durch den Gebrauch bewähren. Nur das eine muss ich bemerken, dass ich den Standpunkt des durchschnittlichen Deutschen des heutigen Tages — der sich unter einem Philosophen kaum etwas anderes vorstellt als eine besondere Abart der Gattung „Professor" — nicht zu dem meinigen machen kann. Wir brauchen die verdienstvolle Tätigkeit des Fachmannes — namentlich für die Erforschung und Darstellung der Geschichte des menschlichen Denkens sowie für die Heranbildung unserer Söhne — nicht zu unterschätzen und können doch verlangen, dass zwischen berufsmässigem Wissen und Genie unterschieden werde. Kant selber fordert energisch dazu auf[4]. Wir nennen einen Professor der Kunstgeschichte und Kunsttheorie doch nicht „Künstler"; keinen Augenblick verwechseln wir ihn mit den gottbegnadeten Männern, aus deren Tätigkeit erst der Stoff zu einer Wissenschaft der Kunst entsteht. Genau die selbe Unterscheidung sollte hier gemacht werden. „Reine Philosophie ist ein Genieprodukt", sagt Kant *(Üb. III, 408)*, und Goethe wiederholt das selbe in seiner Art:

> Wird der Poet nur geboren? Der Philosoph wird's nicht minder,
> Alle Wahrheit zuletzt wird nur gebildet geschaut.

Was uns Menschen als „Weltanschauung" eigen ist, ist die Erfindung einzelner übermächtiger Geister. Eine das Ungesehene vermittelnde Vorstellung, ein das Gesehene verständlich gestaltender Gedanke, eine Verknüpfung zerstreuter Erscheinungen oder Ideen zu einem beziehungsreichen Ganzen ist ein ebenso schöpferisches Werk wie eine Dichtung in Worten oder in Tönen[5]. Und damit ein solcher Gedanke lebe und zeuge, genügt es nicht, dass er ausgesprochen werde, sondern er muss von Hause aus gewisse

Eigenschaften besitzen, die hier wie dort das Genie allein ihm zu verleihen vermag; denn er muss „gebildet" werden, sonst würde er nicht „geschaut". Im trägen Genusse des altererbten Besitzes pflegen wir das zu vergessen. Nach und nach ist nun das Repertorium dieser „Weltanschauung-ermöglichenden" Ideen bereichert worden, doch recht langsam. Es hat bisher nicht gar viele lichtspendende Gedanken gegeben. Und die Anregung zu neuen Gedanken und zu neuen Gesamtbildern der Welt sind fast alle nicht aus der Philosophie, sondern aus den Fortschritten der Naturwissenschaft und der Mathematik oder aus der Vertiefung des religiösen Empfindens gekommen. Damit mag es wohl zusammenhängen, dass von den epochemachenden Denkern kaum ein einziger ein philosophischer Fachmann gewesen ist und dass die Welt keine Ursache hat, sich der Periode zu freuen, wo — im vergangenen 19. Jahrhundert — die „reinen Philosophen" das Heft fast allein in die Hand bekommen hatten[6]. Auch Kant ist — als Gelehrter — nicht von Philosophie, sondern von Mathematik, Physik und theoretischer Astronomie ausgegangen; er war ursprünglich Professor der Mathematik und verdankte den Lehrstuhl für Philosophie nicht einer Berufung durch die hochweise Fakultät, sondern nur dem Zufalle, dass der Kollege, der diesen innehatte, ihm einen Tausch anbot. Bis in sein Alter hat Kant mit Vorliebe über Anthropologie, Geographie, Physik, Mathematik und Befestigungslehre gelesen, wogegen er seine eigene metaphysische Kritik niemals vom Katheder aus vorgetragen hat. Den Antrieb zu seinen kritischen Untersuchungen des ganzen Gebietes der menschlichen Erkenntnis entnahm Kant einzig und allein dem Bedürfnis, für die praktische Philosophie (d. h. „die Methode, Menschen zu bilden und zu regieren",
16 *Br. I, 138*) und für die exakte Naturwissenschaft eine unerschütterlich sichere Grundlage zu gewinnen; in dem Briefe, den ich soeben anführte, seufzt er: „Ich werde froh sein, wenn ich meine Transzendentalphilosophie werde zu Ende

gebracht haben." Wozu noch eine allgemeine Erwägung kommt. Die Logik und die Dialektik, die zusammen mit Geschichte den Hauptinhalt des sogenannten „philosophischen" Unterrichts ausmachen (und zwar mit Recht), haben lediglich die Bedeutung einer Disziplin. Man kann sie nicht einmal — obwohl es oft geschieht — mit Mathematik vergleichen; denn Mathematik ist, wenigstens in ihrem einzig zeugungsfähigen Teil, in der Geometrie, Anschauung, und wenn auch diese Anschauung besonderen Einschränkungen unterliegt, sie führt doch — weil sie Anschauung ist — immer weiter und weiter, ihr Wachstum kennt kein Ende, und ihre Wechselbeziehungen zu allen Wissenschaften bleiben ewig lebendig und neu; wogegen Logik nichts ist als eine Methodenlehre. Allerdings bedeutet das nichts Geringes; doch was Sie einsehen lernen müssen ist dies, dass die Kenntnis der Logik — ähnlich wie Lesen-, Schreiben- und Rechnenkönnen — zu dem Aufbau einer Weltanschauung höchstens indirekt beiträgt. Denn die Logik gleicht einer Mühle, einer Mühle, die wir nicht einmal weiter ausbauen, sondern zu deren Handhabung wir uns höchstens durch Übung ein wenig vervollkommnen können. Eine Mühle taugt jedoch nur insofern, als man Stoff zum Mahlen besitzt, und dieser Stoff ergibt sich nicht aus dem Reiben der starren, leblosen Steine gegen einander, sondern er wächst draussen im Freien, er spriesst aus der dunklen, geheimnisvollen Erde, gelockt vom heissen Strahle der fernen, unerreichbaren Sonne.

Wollen wir also Männer zum Vergleich mit Kant heranziehen, so werden wir auf ihre Angehörigkeit oder Nichtangehörigkeit zu einer gelehrten Fachzunft keinen Wert legen: der Umkreis, die Leuchtkraft, die schöpferische Fülle und der organische Zusammenhang ist es, was einer Weltanschauung philosophische Würde verleiht. Darum habe ich schon früher vorgeschlagen, man solle den Reichtum der deutschen Sprache benützen, zwischen „Philosophie" und „Weltanschauung" zu unterscheiden. Der

aus dem Griechischen entlehnte Ausdruck würde nach wie vor eine gelehrte Disziplin bedeuten, das deutsche Wort eine mit Religion und Mythologie verwandte, allgemein menschliche, doch nach sehr verschiedenen Richtungen 17 entwickelte Anlage mit weitverzweigten Wurzeln, die aus Kunst und Naturwissenschaft, aus Philosophie und Mathematik Nahrung aufnehmen, eine Anlage, die vornehmlich darauf ausgeht, die Harmonie zwischen dem äusseren und dem inneren Auge oder — wenn dieser Tropus Ihnen zu kühn dünkt — zwischen Schauen, Denken und Handeln zu bewirken[7]). Und wenn dann, wie zu Philosophie „Philosoph", zu Weltanschauung „Weltanschauer" eine erlaubte Wortbildung wäre, dann wüssten wir genau anzugeben, aus welcher Gattung wir Männer zum Vergleiche holen müssen. Es sind keineswegs alle Philosophen „Weltanschauer" gewesen, und die grossen „Weltanschauer" waren Dichter, Maler, Staatsmänner, Ärzte, Priester, Mathematiker, Historiker — hin und wieder auch Philosophen.

Aus Gründen, die sich nach und nach zeigen und — ich wage es bestimmt zu hoffen — auch bewähren werden, habe ich für unser Vergleichungswerk folgende fünf Männer gewählt: Goethe, Leonardo da Vinci, René Descartes, Giordano Bruno, Plato. Jedem dieser Männer will ich einen Vortrag widmen, und zwar nicht mit dem Zweck, seine Weltanschauung lückenlos darzulegen, sondern seine *Art zu schauen*, zu analysieren und sie derjenigen Kant's gegenüberzustellen. Von Kant wird natürlich von Anfang an die Rede sein; ein sechster Vortrag soll ihm aber ganz allein gehören, indem die Ergebnisse der früheren Vorträge zu diesem Behufe verwertet und weiter ausgebaut werden.

Plan, Ziel, Begrenzung

Über den Plan, den ich im Sinne habe, wäre noch manches hinzuzufügen, doch für den Augenblick genügen diese Andeutungen; die Namen Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno, Plato sind Ihnen alle wohlbekannt; sie reichen hin zu einer ersten orientierenden Vorstellung über

den Weg, den ich gemeinsam mit Ihnen zurückzulegen gedenke. Ich will mich nicht an ein langweiliges Schema binden, sondern werde in jedem Vortrag den Stoff so behandeln, wie der Instinkt es mir eingibt. Wer nach Lebendigem hascht, ist ein Jäger; er muss alle Sinne auf der Lauer haben, er muss zu warten und zuzugreifen wissen. Nichts Gelehrtes soll vorkommen, nichts, meine ich, was im fachmässigen Sinne des Wortes gelehrt heissen könnte. Ein Laie redet zu Laien. Wir wollen nicht über Worte grübeln; wir wollen nur die Augen aufmachen zu einer unbefangenen Betrachtung dessen, was jedem sichtbar ist, der sich die Mühe gibt hinzuschauen. Kant selber, der 18 Gestrenge, schreibt: „Subtile Irrtümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden leicht und durch einen gemeinen Verstand eingesehen"[8]). Das Beste ist immer unser aller Gemeinbesitz; denn — wie es in der Bibel heisst — „Gott hat euch Augen gegeben, auf dass ihr sehet". Ausserdem weist uns unser Ziel den bestimmten Weg, den wir zu gehen haben, und beschränkt unser Unternehmen in wohltuender Weise. Nirgends haben wir Vollständigkeit auch nur zu erstreben, mit der einzigen Ausnahme der vollkommenen Plastizität jeder Erkenntnis, die wir gewinnen. Wir wollen uns grundsätzlich nie mit einem Gedanken eingehend beschäftigen, ehe hinreichendes Anschauungsmaterial vorhanden ist, „an dem" wir denken können; dagegen, sobald wir etwas deutlich erblicken, wollen wir nicht die Minuten zählen, sondern die Sache um- und umdrehen, bis wir sie gründlich durchforscht haben. Behufs Herbeischaffung des unentbehrlichen Anschauungsstoffes werde ich in jedem Vortrag einen Abstecher unternehmen, einen „Exkurs", in dem wir den eigentlichen Gegenstand zu verlassen scheinen, der uns aber dienen wird, ihn erst recht zu erfassen. „Wie wollten wir auch", sagt Kant, „unsern Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschau-

ung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung sein muss) untergelegt würde“[9])?

Nicht eine Verdolmetschung von Kant's theoretischen Lehren bezwecke ich mit diesen Vorträgen; was ich anstrebe, ist beschränkter vielleicht, aber schwieriger: es ist ein leibhaftiges Entgegengehen, ein leibhaftiges Entgegenwachsen. Das Schlimmste an der uns umgebenden Zivilisation ist, dass sie auf den Geist erstarrend wirkt; der Gang der obligatorischen Schulbildung, dazu der allseitige Zwang, der uns gleich nach der Schule ergreift und in bestimmte Bahnen drängt, drückt unserem Denken die Schablone auf; die Presse tut das Übrige: vor ihrem giftigen Gorgonenblick ersterben jeden Tag von neuem die leise erwachenden Regungen zur Selbständigkeit. Zum Verstehen gehört aber Beweglichkeit. Wenn Kant sagt: ,,Wir verstehen nur das, was wir selber machen“, so meint er das freilich erkenntniskritisch und bezieht es auf den Menschengeist überhaupt; dieses Wort lässt sich aber auf jedes 19 Verständnis anwenden; eine Persönlichkeit in der ihr eigentümlichen Anschauungsart wirklich zu verstehen — nicht bloss über die Lehren, die sich aus dieser Anschauung ergeben, zu räsonnieren — dazu gehört die Befähigung, ihr ihre besonderen Methoden, ihre Lieblingsverfahren, ihre gewohnheitsmässigen Handgriffe nachzumachen, kurz, ähnlich zu arbeiten und aufzubauen, wie sie es zu tun pflegte. Kant behauptet des öftern, die äussere Nachahmung führe zur inneren Übereinstimmung; zwinge man z. B. ein mürrisches junges Mädchen, immer freundlich lächelnd zu antworten, so werde es mit der Zeit wirklich liebenswürdig![10]) Dieser Witz ist voll tiefsten Sinnes. Versteht man Kant im Allgemeinen wenig, findet man seine Schriften über die Massen schwer, so liegt das vor allem daran, dass uns die Persönlichkeit in ihrer intellektuellen Eigenart völlig unbekannt ist. Wir aber bekümmern uns darum gar nicht, sondern gehen geradeswegs darauf los und wähnen, wir könnten aus aneinandergereihten Wor-

ten Anschauungen kennen lernen, so, einfach, ohne weiteres. Das würde nur zutreffen, wenn Kant uns nichts Neues zu sagen hätte. Der Sinn des Wortes ist aber — ausserhalb des Reiches der Schablone — immer ein schwebender. Das Wort ist keine Münze, die aus einer Hand in die andere geht, für alle den selben Wert darstellend; sondern das Wort ist mit dem Menschen, der es spricht, gewachsen: weit und eng, bestimmt und unbestimmt, reich und arm, farbig und farblos, je nach dem Geiste, in dessen Dienst es steht; ausserdem verrückt es sich im Raume, so dass die Begriffskreise des selben Wortes sich bei verschiedenen Menschen oft nicht decken, sondern nur schneiden, manchmal auch das kaum. Und nun gar bei einem Kant, der ganz neue Anschauungen mitteilen, der eine Kopernikanische Umwälzung bewirken will! Dies muss doch in den alten Worten geschehen; wie wäre sonst eine Verständigung möglich? Wie aber sollen wir die alten Worte richtig verstehen, wenn sie einen neuen Sinn tragen? Eine schlichte Lösung gibt es für dieses Dilemma nicht — denn die Anschauung müssen wir aus den Worten und die Worte können wir nur aus der Anschauung verstehen — und darum mag der paradoxe Versuch, die „Anschauung" vor der „Lehre" zu bringen, die Persönlichkeit zwar aus ihrem Werke, nicht aber in ihrem Werke darzustellen, Berechtigung besitzen, nicht zwar als ein Universalmittel, doch als ein Mittel unter anderen.

Noch eine letzte Bemerkung, und ich bin mit diesen einführenden Betrachtungen zu Ende. 20

Auf dem Wege, den ich Sie zu führen gedenke, kann die Kenntnis des gelehrt und fachmännisch Philosophischen nicht gewonnen werden. Eigentlich geht das aus dem schon Gesagten ohne weiteres hervor; doch ich muss es deutlich und nachdrücklich und ein für allemal hervorheben. Wer Persönlichkeit in ihren tiefsten Denknotwendigkeiten erfassen will, hat sich eine Aufgabe gestellt, die mehr Bewegungsfreiheit erheischt als der Fachphilosoph

für sein abstraktes Verfahren beanspruchen oder erlauben darf; dafür sind ihm aber wieder besondere Grenzen gezogen, die er kennen und beachten muss. Nicht nur „zeigt" sich in der Beschränkung erst der Meister, sondern alles Meisterhafte — wir sehen es an jeder Lebensgestalt — entsteht nur in der Beschränkung: wer die Schranken durchbricht, zertrümmert die Gestalt. In diesen Vorträgen wird oft von philosophischen Theoremen die Rede sein; doch nicht diese, sondern die Persönlichkeiten der Denker stehen im Mittelpunkt des Interesses: daraus ergibt sich für uns das gestaltende Gesetz. Zur Formel verdichtet würde es lauten: nicht die Gedanken, sondern das Denken. Nun äussert sich aber das Denken in den Gedanken, und somit ist es klar, dass der Stoff, der uns zur Behandlung vorliegt, zum grossen Teile der selbe ist, den die Fachphilosophie bearbeitet; auf lange Strecken werden wir uns dicht an der Grenze entlang bewegen und die selben Marksteine wie die Fachphilosophen vor Augen haben. Doch werden wir alles aus einer anderen Himmelsrichtung und darum in anderer Beleuchtung und Perspektive erblicken. Der selbe Gedanke stellt sich uns darum in anderer Gestalt dar. Das dürfen Sie nun niemals vergessen, sonst erwarten Sie von mir, was ich nicht zu leisten unternehme, und fühlen sich dann enttäuscht, wenn Sie entdecken, das mühselige Studium der gelehrten Schriften stehe Ihnen noch bevor; zugleich aber würden Sie die Bedeutung meines Versuches leicht unterschätzen. Gegen beides lege ich hiermit Verwahrung ein.

---

Goethe's Verhältnis zu Kant

Heute wollen wir also von Goethe reden, das heisst, wir wollen Goethe's Art zu schauen und das Angeschaute zu verarbeiten mit Kant's Art vergleichen.

Goethe selber fordert zu dieser Parallele auf. Nachdem er in einem Gespräch mit Eckermann Kant als den „vor-21 züglichsten Philosophen" gepriesen und treffend von ihm behauptet hat, seine Gedanken seien so tief in die deutsche

Kultur eingedrungen, dass hinfürder auch wer ihn nicht lese sich unmöglich seinem Einfluss entziehen könne, macht er folgende denkwürdige Bemerkung; er sagt: „Ich ging aus eigener Natur einen ähnlichen Weg als Kant" *(G. 11. 4. 27).* Es ist gut, dass das Goethe selber ausgesprochen hat, sonst liefe ich Gefahr, hirnverbrannter Paradoxie, wenn nicht gar dilettantenhafter Willkür angeklagt zu werden, da ich zwei solche Gegensätze nahe genug verwandt finde, sie miteinander zu vergleichen. Nun war aber Goethe ein Mann, dessen Worte man jedes einzeln auf die Goldwage legen darf; wenn er also spricht: Ich ging aus „eigener" Natur einen „ähnlichen" Weg als Kant, so stellt er damit eine klare, bestimmte und entscheidende Behauptung auf, an der niemand achtlos vorübergehen darf. Eckermann gegenüber findet Goethe allerdings keine tiefere Begründung nötig, sondern begnügt sich mit einigen populär gehaltenen Erläuterungen von geringem Belang; denn Eckermann war philosophisch wenig gebildet und kannte damals Kant's Schriften überhaupt nicht. Dagegen besitzen wir von Goethe's Hand an anderem Orte Ausführungen genug zu diesem merkwürdigen Satze, namentlich in der kostbaren Reihe kleiner Aufsätze *Einwirkung der neueren Philosophie*, *Anschauende Urteilskraft*, *Bedenken und Ergebung*, sowie auch sonst mancherorten. Wenn wir aber diese Dokumente auch nicht besässen, ich wollte mich anheischig machen, den Sinn des „ich ging einen ähnlichen Weg" an dem Lebenswerk der beiden Männer aufzuzeigen.

Eine ausführliche Geschichte des Einflusses Kant's auf Goethe's Denken gehört nicht hierher; wir treiben nicht Geschichte, nur die Tatsache des engen Zusammenhangs soll betont werden. Und da ist vor allem Goethe's Bemerkung wichtig: „Es ist keineswegs gleichgültig, in welcher Epoche unseres Lebens der Einfluss einer fremden Persönlichkeit stattfindet . . . . dass Kant auf mein Alter wirkte, war für mich von grosser Bedeutung" *(G. 12. 5. 25).*

Man merkt leicht, was er andeuten will, namentlich wenn man seine übrigen Äusserungen über Kant zu Rate zieht: zu früh empfangen, hätten die Keime einer so durchdringenden Analyse des Denkens — des reifen Werkes eines gleichsam reif geborenen Mannes — Goethe's unbefangene Anschauungskraft bedroht; so dagegen trat Kant gerade
22 im rechten Augenblick in seinen Gesichtskreis und schenkte ihm — in ähnlicher Weise, wie Schiller es tat — etwas, was er vorher nicht besessen hatte, trotzdem es in ihm selber schlummerte. „Zum erstenmal schien eine Theorie mich anzulächeln", sagt Goethe von seinen ersten Versuchen, in die *Kritik der reinen Vernunft* einzudringen[11]). Und doch war dieses Werk wenig geeignet, einem Goethe zur Einführung in das Verständnis Kant's zu dienen. Die wahre Annäherung fand auch erst durch die *Kritik der Urteilskraft* statt, von der Goethe sagt, er sei ihr „eine höchst frohe Lebensepoche schuldig". „Epoche" ist in Goethe's Munde ein beachtenswertes Wort. Es steht nämlich Goethe's ganze Reife, die letzten 40 Jahre seines Lebens, unter Kantischem Einfluss, oder besser gesagt, Goethe's Weltanschauung steht von nun an in lebendiger Wechselwirkung mit der Kant's[12]). Im März 1791 war Goethe schon vertieft in Kant's Schriften; denn das Goethearchiv besitzt ein Heft aus der Zeit mit Auszügen, alle von Goethe's eigener Hand. Bald darauf kam der entscheidende Einfluss des Verkehrs mit Kant's genialstem Jünger, Schiller. Goethe selbst bezeugt: „Aber- und abermals kehrte ich zu der Kantischen Lehre zurück . . . und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch". Denn inzwischen hatte er die *Kritik der reinen Vernunft* wieder zur Hand genommen, und es war ihm gelungen (wie er berichtet), „tiefer einzudringen", und zwar namentlich darum, weil er einsehen gelernt hatte, dass man Kant's Weltanschauung nicht aus dem einen Bruchstück der Vernunftkritik richtig erkennen könne, sondern dass seine verschiedenen Werke, „aus einem Geiste entsprungen, immer eins aufs andere deuten".

Da ist es kein Wunder, dass der Greis, der so ängstlich gemessen in der Wahl seiner Prädikate geworden war, von Kant doch gern in Superlativen spricht. So schreibt er 1825 von „unserem herrlichen Kant" und 1830 von dem „grenzenlosen Verdienst", das „der alte Kant um die Welt, und ich darf auch sagen um mich", sich erworben hat[13]); und sechs Monate vor seinem Tode spricht er in Bezug auf Kant's Weltanschauung das entscheidende Wort aus: „Sie hat mich auf mich selbst aufmerksam gemacht; das ist ein ungeheurer Gewinn"[14]).

Soviel nur flüchtig zur allgemeinsten Orientierung über ein von fast allen Biographen Goethe's geflissentlich unbeachtet gelassenes Verhältnis[15]). Uns interessiert hier dieser historische Zusammenhang nur nebenbei, und auf eine Polemik betreffs der üblichen Ausbeutung Goethe's zugunsten Spinoza's wollen wir keine Minute vergeuden[16]). Wenden wir uns lieber gleich zu der lebendigen Persönlichkeit. 23

Goethe's Auge

Ich zitierte vorhin das biblische Wort: „Gott hat euch Augen gegeben, auf dass ihr sehet." Wenn nun je ein Mann Augen „zum Sehen" besessen hat, so war es Goethe. Wie das Herz das lebende Zentrum unseres Körpers ist, woher alles Blut entströmt und wohin alles Blut wieder zurückfliesst, so ist das Auge der Mittelpunkt von Goethe's geistigem Leben. „Das Auge war vor allen anderen das Organ, womit ich die Welt fasste", sagt er selber in *Dichtung und Wahrheit* (6. Buch). Beinahe alle entscheidenden Eindrücke seines Lebens nimmt er durch das Auge auf: um Schiller zu lieben, muss er ihn sehen. Sein Auge ist ein ewig unersättliches Organ, und was es gesehen hat, das hält der Organismus fest und wandelt es um zu Fleisch und Blut und Knochen. „Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat", spricht Goethe als Dreiundsechzigjähriger[17]). Hierin liegt ja das Geheimnis

jenes wunderbaren Phänomens, dass Goethe nie aufhört zu wachsen, dass er auch als Greis mit jedem Frühling — wie eine ehrwürdige Eiche — Blätter treibt, so frisch und grün und jung wie ein heuriger Schössling. Er hört eben nie auf, sich zu nähren. Das Auge ist es, das den Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Natur herstellt, in zweiter Reihe dann die anderen Sinne; wogegen der Intellekt, ob als einfaches Ganglion in das erste Segment des 24 Erdwurmes oder als gewaltig angewachsene Hirnmasse in unseren harten Hirnschädel eingeschlossen, immer in verborgenen, unzugänglichen Tiefen ruht, geschieden von der Welt, ein geborener Egoist. Das Auge ist die Brücke. Freilich, was sollte das Auge, die Brücke, wenn nicht da drinnen im dunklen Burgsaal ein König auf Gäste wartete, ein zaubermächtiger König, der alles nach seinem Willen umformt, der die unübersehbare Mannigfaltigkeit der Natur nach menschlichem Masse übersichtlich ordnet und zugleich aus der Welt des Gesetzes und der Unempfindlichkeit die Welt der Freiheit und des Gemütes gestaltet? Doch muss es offenbar einen grossen Unterschied machen, ob ein Individuum das Schwergewicht seines Tuns nach innen oder nach aussen legt, ob es sich mit möglichst wenigen Eindrücken von aussen begnügt und seine Freude darin findet, diese zu bearbeiten, oder ob es Tag und Nacht auf der hohen Warte steht, um sich durch Neues und immer wieder Neues zu bereichern. Auf Goethe sind nun im vollsten Masse die Worte seines eigenen Türmers Lynceus anwendbar: „Zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt.“ Und zwar wird mit diesen Worten zweierlei ausgesagt: seine Augen waren in begnadetem Masse zum Sehen „geboren“, sie waren aber ausserdem von jungauf systematisch und streng zum Schauen „bestellt“. Goethe's geistiger Entwickelungsgang könnte als eine bewusste, gewollte Ausbildung des Sehvermögens bezeichnet werden. Dieser Willensgang läuft aber parallel mit dem Naturgesetz der aufeinanderfolgenden Lebensalter. In der Jugend

wiegt der künstlerische Seelenblick vor: ,,die Welt um mich her und der Himmel ruhen ganz in meiner Seele, wie die Gestalt einer Geliebten"[18]); später drängt sich mehr und mehr die Anschauungsart des alternden Mannes hervor, der, unablässig beobachtend, forschend, vergleichend, die Natur in ihrem Sein und Werden zu begreifen sucht; als er seinem sechzigsten Jahre naht, gesteht Goethe: ,,Ich musste mich, zwar anfangs nicht ohne Schmerzen, zuletzt doch glücklich preisen, dass, indem jener (künstlerische) Sinn mich nach und nach zu verlassen drohte, dieser (naturforschende) sich im Aug' und Geist desto kräftiger entwickelte"[19]). Und während so der Blick des Türmers sich mit instinktiver Weisheit den wechselnden Lebensaltern anpasste, gestaltete der im Verborgenen wirkende zaubermächtige König in harmonischer Übereinstimmung aus 25 den neuen Eindrücken neue Anschauungen. So sehen wir z. B. die Religion Goethe's von der schwärmerischen Mystik seiner Jugend, wo er der katholischen Religion nur den einen Vorwurf zu machen wusste, dass sie nicht genug Sakramente besitze, sich bis zu der herben Erhabenheit seiner Religion der vier Ehrfurchten mit ihrem mythisch-symbolischen, einfachen Naturkultus erheben. Hier spiegelt sich im innersten Gemüte genau das wider, was das Auge erblickt hat.

Es hiesse wahrlich Eulen nach Athen tragen, wollte ich deutschen Zuhörern das Vorwalten des Auges in Goethe's Leben durch Beispiele und Nachweise vordemonstrieren. Seine Dichtungen bedürfen in dieser Beziehung keines Kommentars, seine wissenschaftlichen Entdeckungen — der Zwischenknochen des Oberkiefers, das Gesetz der antagonistischen Farben usw. — sind aus der tatsächlichen Kraft des Sehens hervorgegangen, seine Beiträge zur Naturlehre — die Metamorphose, die Optik — sind in Wahrheit keine wissenschaftlichen Theorien, sondern antitheoretische Darstellungen des ,,erschauten" Tatbestandes. Sehen, sehen, sehen! war das Gesetz eines jeden seiner

Tage. *Goethe sees at every pore*, meint Emerson. Seine Pflichten und Arbeiten waren ungemein mannigfaltig — vom Bergbauinspektor und Rechnungsrevisor und Philologen bis zum Theaterdirektor und Zeitungsherausgeber und physikalischen Experimentator war er so ziemlich alles, was man sein kann — und im Drang der Geschäfte pflegte dieses und jenes auf lange aus seinem Gesichtskreis zu verschwinden, selbst das Dichten ward oft vernachlässigt; einem aber blieb Goethe fast jeden einzelnen Tag seines langen, reichen Lebens treu: der Beschäftigung mit bildender Kunst. Mochte er auch den Schatz des mit Augen Geschauten — von der Beobachtung der Erdkruste und des aus tiefeingesenkten Schachten an den Tag Geförderten bis zur Beobachtung der Wolkengestalten und der Farbenspiele zwischen Licht und Schatten — mochte er diesen Schatz durch Studien in anatomischen Museen, durch mikroskopische und teleskopische Arbeiten, durch optische Versuche und was sonst noch alles bereichern, es gab doch kaum einen Tag in Goethe's Leben, wo er sich nicht ausserdem planmässig mit Handzeichnungen, Kupferstichen, Gemälden, Medaillen, mit Plänen und Aufrissen von architektonisch bedeutenden Gebäuden oder aber mit eigenem Zeichnen und Malen oder — wenn er auf Reisen
26 war — mit dem Besuch von Monumenten, Galerien, Sammlungen usw. beschäftigt hätte. Es war dies die Leidenschaft seiner frühesten Jugend, und in der Todesagonie sprach er von Handzeichnungen, die er zu durchblättern glaubte. Das Auge ward also bei ihm nicht bloss passiv, sondern auch aktiv, d. h. schöpferisch, unaufhörlich geübt. Und welche Bedeutung dies für die Beurteilung des grossen Denkers Goethe besitzt, können Sie aus Worten entnehmen, die er schon in seinem zwanzigsten Jahre schrieb: „Wie gewiss, wie leuchtend wahr, ist mir der seltsame, fast unbegreifliche Satz geworden, dass die Werkstatt des grossen Künstlers mehr den keimenden Philosophen, den keimenden Dichter entwickelt, als der Hörsaal des

Weltweisen und des Kritikers“ *(Br. 9. 11. 68)*. Also, „durch Kunst zur Weltweisheit“ war Goethe's Devise, und Philosoph und Dichter gingen bei ihm Hand in Hand; sie waren nicht Gegensätze, sondern zwei sich ergänzende Seiten seines Wesens.

Das ist für uns hier das Wichtige, denn hier liegt der Kernpunkt des Kontrastes mit Kant. Und durch die richtige Erfassung des Kernpunktes erfassen wir zugleich manches andere Kontrastierende in dem geistigen Bilde der beiden Männer. So ist z. B. jener stetige lebendige Fluss der Entwickelung, auf den ich vorhin hinwies, ein notwendiges Ergebnis des Vorwaltens des Auges. Das Auge kann nur das Gegenwärtige erfassen; wer sich ihm viel hingibt, wird immer mit Leidenschaft dem gegenwärtigen Eindruck angehören, diesem Eindruck, der einesteils durch den Gegenstand, andernteils durch die wechselnde Beschaffenheit des Auges bedingt ist. Kant — wie Sie gleich erfahren werden — wehrt sich misstrauisch gegen derlei Einflüsse, er schliesst das Auge; Goethe dagegen huldigt dem „fast unbegreiflichen Satz“, dass der Philosoph wie der Grashalm nur im Sonnenstrahl des offenen Auges aufkeimen könne.

Das bekannteste, populärste Beispiel dieses durch die Macht des Eindrucks bedingten Schwankens ist Goethe's Verhältnis zur Gotik. Von Jugend auf in dem Glauben erzogen, die Gotik sei ein Synonym für alles Geschmacklose, graut dem Jüngling bei dem Gedanken an das Strassburger Münster, „vor'm Anblick eines missgeformten, krausborstigen Ungeheuers“[20]). Nun kommt er hin und steht davor und findet „das Werk so hoch erhaben, dass er nur beugen 27 und anbeten muss“. Jeder Deutsche kennt jenen herrlichen ersten „Druckbogen“ Goethe's *Von deutscher Baukunst* aus dem Jahre 1772, in welchem er dem Schöpfer des Domes zuruft: „Deinem Unterricht dank' ich's, Genius, dass mir's nicht mehr schwindelt an deinen Tiefen, dass in meine Seele ein Tropfen sich senkt der Wonneruhe des Geistes,

der auf solch eine Schöpfung herabschauen, und Gott gleich sprechen kann: Es ist gut!" Nun aber verliess Goethe Strassburg und hatte zufällig während vieler Jahre keine Gelegenheit, bedeutende Werke gotischen Stiles zu sehen[21]); er selber berichtet: „Der Eindruck erlosch, und ich erinnerte mich kaum jenes Zustandes, wo mich ein solcher Anblick zum lebhaftesten Enthusiasmus angeregt hatte"[22]). Das Auge besitzt eben kein Erinnerungsvermögen, und wenn auch Goethe, wie jedem echten Genie, ein gewaltiges Gedächtnis eigen war, kein Eindruck vermag bei einem so ungemein künstlerisch veranlagten Individuum gegen das Erlebnis der Gegenwart aufzukommen. Und so verleugnet er denn seinen früheren Glauben und will von der „starken, rauhen, deutschen Seele", der sein erster Künstlerhymnus gegolten hatte, nichts mehr wissen, noch von den „holzgeschnitztesten Gestalten" des „männlichen Albrecht Dürer", die er früher geliebt; denn, wie ehedem die deutschen Könige, ist auch er über die Alpen gezogen, und fremde Schönheit hat ihn umfangen. Von der Gotik schreibt er, als er erst zehn Tage in Venedig weilt und neue Kunsteindrücke ihn trunken machen: „Diese bin ich nun, Gott sei Dank, auf ewig los!"[23]) Doch es sollte nicht dabei bleiben. Goethe war schon einige sechzig Jahre alt, als die Bekanntschaft mit den Brüdern Boisserée die neuerliche Beschäftigung mit gotischer Baukunst herbeiführte. Und nicht mit Baukunst allein, auch mit altniederländischer und altdeutscher Malerei. Goethe versenkt sich in die Betrachtung van Eyckscher und Cranachscher Bilder und schreibt mit schöner Wärme über sie[24]). Bei der Be- [28 sprechung Albrecht Dürerscher Zeichnungen entschuldigt er die Tatsache, dass sie „aus lauter Lobsprüchen gewebt" sei, mit der Bemerkung, eine solche „Veranlassung zum Lob" werde „weder den Lesern noch ihm so bald wieder begegnen"[25]). Noch einmal ergreift er den Wanderstab, nicht aber, um in der Lagunenstadt den „himmlischen Genius" Palladio's über alles hochzupreisen, sondern um

das alte Feuer seiner für die deutsche Baukunst begeisterten Jugend durch den Anblick des Strassburger und des Kölner Doms neu anzufachen[26]). Er fand sich — berichtet er — ,,in jenen Zuständen (früherer Jahre) wieder ganz einheimisch“ und freute sich herzlich jenes jugendlichen ,,ersten Druckbogens“, in welchem er ,,Unaussprechliches auszusprechen“ unternommen hatte[27]). Namentlich das Interesse für das ,,beabsichtigte Weltwunder“ des Kölner Doms hat ihn nie mehr verlassen. Mit Hilfe von Kupfern, Plänen, Gemälden baute sich das lebendige Werk vor seinem Auge auf, und zu wiederholten Malen warf er das ganze Gewicht seines Wortes ein zugunsten der Vollendung eines Gebäudes, das er jetzt beurteilte als ,,das tüchtigste, grossartigste Werk, das vielleicht je mit folgerechtem Kunstverstand auf Erden gegründet worden“[28]).

Sollen wir nun in dieser Wandelbarkeit mit etlichen Kommentatoren den Einfluss ästhetischer Theorien erblicken? Bewahre! Diese sind ja ein Abgeleitetes; zugrunde liegt die Übermacht des gegenwärtigen Eindrucks auf einen mit höchster Sinnenempfänglichkeit des Auges ausgestatteten Mann. Und hiermit hängt denn eine ganze Seite des Goetheschen Intellekts zusammen, über die er selber bezeugt: ,,Bei meinem Charakter und meiner Denkweise verschlang eine Gesinnung jederzeit die übrigen und stiess sie ab“ *(D. W. 15)*. Wie in der Kunst so auch in allen Dingen, denen Goethe seine Aufmerksamkeit zuwendet, werden wir — sobald wir a l l e seine Äusserungen zusammenstellen — eine fast übermenschliche Gerechtigkeit finden, die aus der Reinheit des Blickes herrührt; dagegen wird der aufmerksame Leser in fast jeder Äusserung Goethe’s, einzeln genommen, selbst in der späteren Zeit, als Goethe schon längst ein Meister in der Bändigung und Verhüllung des innersten Lebens geworden war, den Ton der leidenschaftlichen Bewunderung des einen und[29] Abstossung des andern durch zittern hören.

Sie sehen, wir haben hier — in Ermangelung von Aus-

führlichkeit — tief gegriffen, und das muss uns in diesem Zusammenhang genügen. Höchstens möchte ich noch, um Missverständnisse abzuwehren, hinzufügen, dass, wenn ich auch nur von dem „Auge" spreche, ich doch die ganze Sinnlichkeit mit einbezogen wissen will. Namentlich wird die lächerliche Märe von dem „unmusikalischen Goethe", eine Erfindung talentloser Philologen, durch Hunderte der tiefsten Bemerkungen über das Wesen der Musik in Goethe's Schriften widerlegt; sie wird widerlegt durch seine innige Freundschaft mit Zelter und durch das lebendige Interesse, das er dreissig Jahre lang an dem musikalischen und musikfördernden Schaffen dieses Freundes nahm; sie wird widerlegt durch seinen Verkehr mit Musikern zu allen Zeiten, vor allem aber durch die herrliche Dichtung über „den Götterwert der Töne" und durch das Geständnis, „die ungeheure Gewalt der Musik . . . . falte ihn auseinander, wie man eine geballte Faust freundlich flach lässt"[29]. Und wenn dieser Fürst unter den Poeten fünfzig Jahre vor Richard Wagner dessen von der ganzen Brut ästhetisierender Pygmäen verhöhnte Lehre vorträgt: „Die Tonkunst ist das wahre Element, woher alle Dichtungen entspringen, und wohin sie zurückkehren", so enthebt uns schon diese eine Äusserung der Notwendigkeit weiterer Ausführungen[30]. Nur eines einzigen Ausspruches sei noch Erwähnung getan, weil er erst durch die Weimarer Ausgabe bekannt geworden ist und darum noch nicht verwertet wurde; über Goethe's Wertschätzung der Musik entscheidet er ein für allemal: „Wäre die Sprache nicht unstreitig das Höchste, was wir haben, so würde ich Musik noch höher als Sprache und als ganz zu oberst setzen"[31].

Kant's Auge

Wenden wir uns nun zu Kant, zu jenem Bruderweisen, der, wie wir gesehen haben, eine so starke Anziehungskraft auf Goethe ausübte. Einen grösseren Kontrast kann man sich kaum vorstellen.

Sollten Ihnen die chronistischen Einzelheiten nicht bekannt sein, so werden wenige Worte genügen, die Lücke

auszufüllen. Kant's Leben bewegt sich in einer schnurgeraden Linie, welche kein einziges Ereignis — weder ein äusseres noch ein inneres — jemals auch nur auf Augen- 30 blicke aus der einmal eingeschlagenen Richtung ablenkte. Er ist in Königsberg geboren, besucht das dortige Gymnasium, erwählt als Student Mathematik und Philosophie zum Fachstudium[32]), wird erst Hauslehrer, dann Magister, dann Professor, schreibt mit einundzwanzig Jahren sein erstes Werk, in welchem wir die merkwürdigen Worte finden: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will; ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen"[33]), und wandelt dann richtig diese vorgezeichnete Bahn mehr als ein halbes Jahrhundert lang, ohne auch nur einen einzigen Tag zu verlieren, da er weder den Berufungen an andere Universitäten folgte, noch auch jemals Königsberg verliess, nicht einmal zur kleinsten Vergnügungsreise. So blieb er ungestört schaffend und — wie wir in diesem Falle füglich sagen können — „sich ausdenkend", bis seine geistigen Fähigkeiten erloschen waren.

Sie sehen also, dass Kant's Leben — sowohl das äusserliche des Menschen wie das innerliche des Denkers — beispiellos einfach verläuft; man braucht sich nur die Schicksale eines Demokrit, eines Sokrates, eines Abälard, eines Roger Bacon, eines Giordano Bruno, eines Descartes, eines Leibniz zu vergegenwärtigen, um einzusehen, dass vielleicht nie ein Philosoph in diesem Masse und in dieser Weise ganz und allein und ungestört dem Denken gelebt hat.

Schon aus dieser flüchtigen Betrachtung dürfen wir mit untrüglicher Sicherheit gewisse Schlüsse auf Kant's intellektuelle Persönlichkeit ziehen, die sich als grundlegend für ein lebendiges Auffassen seiner Philosophie erweisen werden. Dieser mit eiserner Beharrlichkeit einfach gestaltete, einfach erhaltene Lebenslauf deutet auf ein in grossen, einfachen Zügen gehaltenes Gedankenleben; es gebietet hier ein starker, schroffer, leidenschaftsloser — oder viel-

mehr ein die angeborene Leidenschaftlichkeit (für welche wir manche Zeugnisse besitzen) unerbittlich bekämpfender und in die gewollten Kanäle ableitender — Wille, und dieser gewollte starre Schematismus des Lebens lässt uns mit Bestimmtheit erwarten, einer streng und nicht ohne Willkür schematisierten, nach einigen wenigen leitenden Grundsätzen übersichtlich gegliederten Denkart zu be-31 gegnen. Ausserdem zeugt dieser Lebensgang von einem abnormen Vorwalten des Denkbedürfnisses über das Anschauungsbedürfnis. Und in der Tat, Kant bildet in dieser Beziehung den antipodischen Gegensatz zu Goethe.

Von Kant kann man behaupten, er habe seine Sinneswerkzeuge — Auge und Ohr — von jung auf gewaltsam geschlossen. Trotz vieler Veranlassungen dazu hat er sich nie von Königsberg weiter entfernt als auf ein benachbartes Gut, wo er es aber auch nur kurze Zeit aushielt, da jede Änderung der Umgebung sein Denken störte; nur im Hochsommer pflegte er manchmal ein paar Tage in einem Forsthaus, eine Meile von Königsberg entfernt, zu weilen, wo er auch im Waldesrauschen seine so frischen, unterhaltenden *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* verfasste; das ist aber das Höchstmass sowohl an landschaftlicher Gemütsstimmung wie an jenem so natürlichen, allgemeinen Bedürfnis, durch Wandern mit dem Antlitz unserer guten Mutter Erde vertraut zu werden. Ein altes deutsches Sprichwort sagt, das Wissen müsse „erwandert werden"; für Kant galt das nicht. „Alle Veränderung macht mich bange . . . und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur achthaben zu müssen", schreibt er an einen Freund *(Br. 1, 214).* Auch nach Städten, wo das verdichtete Leben Vieler so manches Neue in gesellschaftlicher, kommerzieller, wissenschaftlicher, künstlerischer Beziehung schafft, lockte es ihn nicht. Dass der Anblick eines Bauwerkes, die Betrachtung eines aus der Hand des Genies hervorgegangenen Gemäldes oder plastischen Gebildes, die Erfahrung einer lebendig vorge-

führten Tonschöpfung zu jenen Erlebnissen gehört, die einem blitzartig den höheren Sinn des Daseins offenbaren, das Individuum loslösend aus jener engsten aller Schranken, der des Tages, uns in Tränen der Bewunderung hinwerfend an den Busen längst vergangener Seelen, uns hinreissend zu Taten, die wir im Augenblicke vollbringen zu können wähnen und die doch unsere Urenkel erst in Angriff zu nehmen befähigt sind . . . von dem allen weiss Kant nichts, oder weiss er es, so verschliesst er sich grundsätzlich dagegen. Das Lebensbedürfnis zu hören und zu sehen, das Sehnen eines nach edlem Sinnengenuss hungernden Gemütes ist ihm unbekannt. Die Lektüre einiger lateinischen und deutschen Dichter, deren Verse er in grosser Zahl seinem Gedächtnis einprägt, genügt seinem bescheidenen Bedürfnis nach künstlerischen Eindrücken. Seine Wohnung ist gänzlich schmucklos; kein ästhetisches 32 Bedürfnis irgendwelcher Art ist ihm bekannt — ausser dem des gut und elegant Gekleidetseins, was aber gewiss in erster Reihe aus der Rücksicht gegen Andere abzuleiten ist; von Bildern behauptet er, man hänge sie nur aus Eitelkeit auf; seine Wände müssen kahl bleiben. Dieses Nichtsehenwollen geht aber noch weiter. Er — der für Naturwissenschaft Begeisterte — hat die Gelegenheit, Kurator eines Naturalienkabinetts zu werden, und zwar in einem Augenblick, wo ihm jeder Erwerb erwünscht sein muss; man weiss, welchen bedeutenden Teil seiner Lebenskräfte Goethe der Anlage oder dem Ausbau aller möglichen Sammlungen gewidmet hat; Kant gibt die Stelle nach kurzem auf, für ihn ist es eine zwecklose Beschäftigung, und er lebt lieber in der äussersten Dürftigkeit dem inneren Denken, als dass er sich an dem Anschauen vieler Gegenstände anstrenge und zerstreue. Ebenso treibt er sein Leben lang Physik, aber nur mathematische, niemals experimentale, und interessiert sich leidenschaftlich für Chemie, doch ohne je ein Reagensglas oder eine Retorte erblickt zu haben.

Wenn das nun alles die Anlagen eines gewöhnlichen

Menschen wären, so würden sie keine Aufmerksamkeit verdienen; von stumpfsinnigen, gemütlosen Menschen sind wir umringt, und Gelehrte, deren Augennerven lediglich auf Drucktypen reagieren und ausserhalb beschwärzter Papierflächen niemals im Leben etwas *gesehen* haben, sind keine Seltenheit. Interessant wird die Sache erst dadurch, dass Kant von Hause aus ungewöhnlich scharfe Sinneswerkzeuge und eine in ihrer Art an das Fabelhafte streifende Anschauungskraft besass, verbunden mit einer ebenso staunenswerten Vorstellungsgabe. Kant's Auge war gross, schön und klar; die Zeitgenossen können sich in der Schilderung seines Zaubers nicht genugtun; bis zuletzt las Kant mühelos den kleinsten Druck. Sein Gehör war so ausserordentlich scharf, dass selbst entfernte Geräusche ihn störten. Über seinen Geruchsinn bezeugt ein Arzt Ähnliches. Und wie die Sinne, so waren auch seine Vorstellungen von geradezu unvergleichlicher Plastizität und Genauigkeit. Der interessanteste unter den zeitgenössischen Biographen des Königsberger Denkers, Jachmann, legt hierauf grosses Gewicht und belegt es mit einer Anzahl schlagender Beispiele. So z. B. führte in einer Gesellschaft die Anwesenheit eines Londoners zur Erwähnung der Westminsterbrücke, worauf Kant der mangelhaften Beobachtungs- und 33 Schilderungsgabe des Engländers durch eine so genaue Beschreibung dieser Brücke nachhalf, deren Dimensionen und Bauart ihm völlig gegenwärtig waren, dass man ihn für einen Londoner und für einen Architekten hielt[34])! Ähnliches hören wir über seine genaue Kenntnis Italiens. Die Goethesche Sehnsucht nach dem Lande, wo die Zitronen blühen, blieb Kant fremd; doch wollten Kenner sich kaum überzeugen lassen, er habe nicht jahrelang dort gelebt, so genau waren ihm in allen Einzelheiten das Land und seine Städte bekannt[35]). Wir besitzen noch manche Zeugnisse der selben Art. Auch was Wasianski uns über Kant's politischen Scharfblick mitteilt, deutet auf eine seltene Anschauungskraft; weit schneller als Goethe hat Kant den

Charakter und die Gaben der Hauptpersonen in dem grossen Drama am Schluss des achtzehnten Jahrhunderts durchschaut, so dass, wie Wasianski berichtet, ,,man eine mit den Geheimnissen der Kabinette bekannte diplomatische Person reden zu hören glaubte". Noch mehr Erstaunen — weil ihre Richtigkeit schneller erwiesen wurde — erregten Kant's militärisch-strategische Voraussagen, die Revolutionskriege betreffend; damals standen seine geistigen Kräfte schon stark in Abnahme, sogar manche Wörter begannen ihm zu fehlen; doch die genaue plastische Vorstellung der geographischen Beschaffenheit der Länder Europas blieb in ihm lebendig. Das Studium der Geographie und der Menschenkunde hatte ja von jeher Kant's Lieblingsbeschäftigung gebildet. Seine Vorträge über diese Gegenstände waren so fesselnd, dass sein Hörsaal die Menge der Zuhörer kaum fassen konnte, da ausser den Studierenden viele Gelehrte und Weltmänner sie zu besuchen pflegten. Ein Zeitgenosse sagt: ,,In diesen Vorträgen war Kant Allen alles und hat vielleicht durch sie den grössten Nutzen fürs gemeine Leben gestiftet". Je älter er wurde, um so ausschliesslicher, berichtet Jachmann, ,,erholte er sich von seinem philosophischen Hochflug durch Lektüre über Gegenstände der Natur und der Sinnenwelt". ,,Mathematik und Physik (Chemie nicht ausgeschlossen) . . . [waren] die Fächer, aus welchen Kant seine Bibliothek vorzüglich hat versorgen wollen", bezeugt ein Kollege; ein andrer sagt: ,,Er las ungemein viel, besonders physikalische, historische und anthropologische Schriften, am meisten Reisebeschreibungen"; ein dritter 34 meldet: ,,Er las selten philosophische Schriften, selbst die nicht, welche für oder wider ihn geschrieben waren"[36]). Kant war nämlich — und dies kann für manchen von uns ein Trost sein — immer unfähiger geworden, nachdem er seine eigene leuchtende Weltanschauung völlig ausgearbeitet hatte, sich in die Gedankenwelt der Schulphilosophen hineinzufinden; höchstens konnte er sich einmal zu

der energischen Abwehr von Fichte's *Wissenschaftslehre* aufraffen, und auch dann nur, weil sie sich auf ihn zu stützen vorgab, nicht weil die Sache an und für sich ihm Interesse abgewonnen hätte; sonst aber bildeten Naturwissenschaft und geographische Entdeckung seine Lieblingsbeschäftigung, und Jachmann versichert: „Es ist gewiss keine Reisebeschreibung vorhanden, welche Kant nicht gelesen und in sein Gedächtnis aufgefasst haben sollte.“ Für Kant's feine, mathematisch richtige Auffassung des Nationalcharakters der verschiedenen Völker Europas brauche ich nur auf den vierten Abschnitt der *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* zu verweisen; ich glaube nicht, dass z. B. der Franzose jemals so scharf und so genau zutreffend analysiert worden ist wie dort von diesem Manne, der vielleicht nie in seinem Leben einen Franzosen gesehen hat. Das alles ist Anschauungskraft. Das alles — und ich lasse manche der schlagendsten Beispiele weg, um Sie nicht zu ermüden — das alles zeigt uns einen Mann, der nicht seine Tage damit zubringt, über abgezogene Begriffe zu grübeln, sondern der in seinem Kopfe eine reiche Welt trägt, die er in ihrer faktischen Gestaltung erblickt, trotzdem er sie mit Augen nie gesehen hat, einen Mann, der jedes Land mit den ihm eigentümlichen tierischen und menschlichen Einwohnern bevölkert und der die Städte aufbaut, als ob er bei ihrer Errichtung anwesend gewesen wäre. Und wenn uns nun ein Naturforscher wie Karl Gottfried Hagen, der Verfasser der *Grundsätze der Chemie*, von seinem sprachlosen Erstaunen erzählt, als er Kant völlig bewandert in allen Einzelheiten der Experimentalchemie fand, trotzdem er in seinem Leben kein Experiment gesehen hatte, so müssen wir gestehen: Kant besass eine unerhörte Vorstellungskraft von genauester Auffassungsfähigkeit und unverwüstlicher Treue. Denn Chemie ist eine Wissenschaft, die auf Anschauung beruht, der kein mathematisches Skelett eignet (wie der Physik) und die darum ohne praktische Betäti-

gung im Laboratorium dem Gedächtnis keinerlei Anhalts- 35
punkte zu bieten scheint.

Was unterscheidet nun diese merkwürdige Vorstellungskraft Kant's von der Goethe's? Kritischer Vergleich

Kant's Anschauungsvermögen ist gleichsam die Umkehrung von dem Goethe's. Er sieht nicht, was er erblickt, sondern das, was beschrieben wird. Für den allgemeinen Eindruck, wie das Auge ihn vermittelt, für das Intuitive, wie man es nennt, ist er fast unempfänglich; dagegen, wenn er aus den Teilen ein Ganzes Zug für Zug entstehen sehen kann, dann schaut er es mit inneren Augen und hält es fest, und er ist imstande, es jeden Augenblick — wie die Westminsterbrücke, wie eine chemische Verbindung, wie den Charakter des Franzosen — auseinanderzunehmen oder zusammenzustellen. Und zwar reicht diese Eigentümlichkeit des Geistes, welche Sie hier gleichsam auf der Oberfläche am Werke sehen, bis in die tiefsten Tiefen des philosophischen Denkens. So schreibt Kant z. B. in einer scharfsinnigen metaphysischen Erörterung: „Wir können nur das verstehen, was wir selbst machen können", und des weiteren: „Die Zusammensetzung können wir nicht als gegeben wahrnehmen, sondern wir müssen sie selbst machen: wir müssen zusammensetzen, wenn wir etwas als zusammengesetzt vorstellen sollen (selbst den Raum und die Zeit)" *(Br. 2, 496)*. Nun werden aber nach Kant „alle Erscheinungen als Aggregate (Mengen vorher gegebener Teile) angeschaut", und das heisst als Zusammensetzungen *(r. V. 204)*; folglich ist für ihn jegliche Anschauung ein „Machen", ein „Zusammensetzen".

Natürlich hat ein Mann wie Kant Gemüt genug, grossen, allgemeinen, unanalysierbaren Eindrücken zugänglich zu sein, doch merkt man, dass ihm nicht recht wohl dabei ist; so sagt er z. B. von dem Anblick des gestirnten Himmels: „ Er gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen" (*H.* Be-

schluss). Wie Sie sehen, selbst in diesem Falle — und wenn er auch zugeben muss, die Begriffe seien „unausgewickelt“ — um Begriffe handelt es sich für ihn doch, und zwar um eine Mehrzahl; denn er braucht Teile, um ein Ganzes daraus zu machen. Das ist der genaue Gegensatz zu der Forderung, die Goethe in seinem ersten Gespräch mit Schiller aufstellt, „man solle die Natur aus dem Ganzen in die Teile strebend darstellen“[37]). Hier steht Anschauungsart neben Anschauungsart. Doch erst im Verlaufe der weiteren Vorträge wird es uns gelingen, das, was in dieser Beziehung Mensch von Mensch scheidet, bis zu seinen Wurzeln zu verfolgen. Bleiben wir einstweilen bei dieser ersten, schlichten Erkenntnis, und sagen wir einfach: Kant ist gar nicht Künstler, sein äusseres Auge ist nicht rezeptiv und daher auch nicht schöpferisch. Von ihm dürfte man nicht behaupten, der Sehnerv dringe von der Netzhaut ins Gehirn ein, sondern vielmehr, das Gehirn setze sich fort bis in die Netzhaut; denn das Sehen ist bei ihm eine echt analytische Gehirnfunktion. Während Goethe von sich melden darf: „Der Gesichtssinn ist derjenige, durch welchen ich die Aussenwelt am vorzüglichsten ergreife“[38]), müsste Kant gestehen: ich sehe nur, was ich denke. Deshalb strengt ihn das Sehen auch so an und sieht er die Dinge lieber und besser — namentlich auch schärfer — bei geschlossenen Augen. Grosse analytische Schärfe bei beschränkter Phantasie ergibt sich aus dieser psychischen Disposition mit Notwendigkeit; denn die Phantasie quillt nicht aus unserem eigenen menschlichen Innern, sondern den Stoff zu ihr schöpfen wir aus der Welt wie aus einem Brunnen. Das grundlegende Organ aller schöpferischen Künstler ist das Auge, das Auge, welches weder von unausgewickelten noch von ausgewickelten Begriffen etwas weiss, sondern als weibliches Prinzip das zeugende männliche Element des sinnlichen Eindrucks fraglos liebend in sich aufnimmt; die analysierende und von neuem kombinierende Gedankenwelt kommt erst in

zweiter Reihe. Und so sehen wir denn einen extrem künstlerischen Geist wie Goethe ganz anders als Kant vorgehen, sobald er sich philosophische Rechenschaft über die Welt geben will. Diesen Gegensatz spricht Goethe mit aller Schärfe aus, indem er gesteht: „Mit den Dingen nebeneinander wusste ich nichts anzufangen". Er vermag es eben nicht wie Kant, sie durch Aneinanderfügen zu einem Ganzen zu gestalten, sondern er muss *erst* das Ganze sehen, um dann die Teile in ihrer Eigenschaft als Teile begreifen zu können. „Meine Art, die Gegenstände der Natur anzusehen und zu behandeln, schreitet von dem Ganzen zu dem Einzelnen, vom Totaleindruck zur Beobachtung der Teile fort", bezeugt Goethe von sich[39]). Und darum ist er gezwungen (durch seine Geistesanlage gezwungen), wenn er die Natur verstehen will, als Seher und Dichter 37 zu verfahren, und das heisst aus Anschauung schöpferisch.

Wir erblicken schon jetzt mit voller Deutlichkeit einen Gegensatz zwischen den intellektuellen Anlagen dieser beiden Persönlichkeiten: die eine (Goethe) lebt mit ewig offenem Auge und gelangt nur durch das Anschauen an das Denken, die andere (Kant) lebt mit verschlossenen Augen, und nur auf dem Wege des Denkens gewinnt sie anschauliche Vorstellungen. Jedoch, ich muss Sie bitten, einer derartigen Formulierung kein allzu grosses Gewicht beizulegen; sie bezweckt weiter nichts, als unsern augenblicklichen Standpunkt genau zu bestimmen. So erscheint uns zunächst das Verhältnis; so stellt sich das Bild dar, wenn wir es zum ersten Male — etwa wie ein fernes Gebirge am Horizont — erblicken. Jetzt müssen wir aber näher treten; wir wollen ungelehrt, nicht aber oberflächlich sein; darum dürfen wir über das Wechselverhältnis zwischen Anschauen und Denken nicht hinwegeilen. Soll uns Goethe's intellektuelle Persönlichkeit dienen, die Kant's kennen zu lernen, so muss sie selber uns bekannt sein. Wer aber kennt Goethe, den Naturbetrachter? Bis heute nur sehr Wenige.

Vielleicht wird gerade Kant, der unvergleichliche Analytiker des Menschengeistes, uns einen Wink geben, der uns den richtigen Weg weist. Gegen Schluss der Einleitung in seine *Kritik der reinen Vernunft* lesen wir: „Es gibt zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden." Dieses Wort verdient unsere dauernde Aufmerksamkeit; es bildet gleichsam ein erstes Beschreiten metaphysischen Denkens. Doch hiesse es sehr oberflächlich urteilen, wollten wir kurzweg behaupten, bei Goethe sei der eine der beiden Stämme, Sinnlichkeit, mehr entwickelt, der andere weniger, und bei Kant verhalte es sich umgekehrt. Gerade in Goethe's Naturbetrachten erscheint der Verstand ungewöhnlich ausgebildet; wie kaum ein Zweiter hat er die Naturkunde mit Ideen, im Gegensatz zu Entdeckungen, bereichert. Das Verhältnis zwischen den beiden „Stämmen" ist in Wirklichkeit ein sehr verwickeltes. Sowohl zum Anschauen wie zum Denken gehört eben beides: Sinnlichkeit und Verstand; und das Mass, in welchem bei einem Individuum beide beteiligt sind — einerseits im Anschauen, 38 andrerseits in der gedankenhaften Bearbeitung des Angeschauten — ist ein Hauptgrund des Unterschiedes zwischen der intellektuellen Beschaffenheit verschiedener Persönlichkeiten. Doch was hiermit gesagt sein soll, kann nur durch ein konkretes Beispiel deutlich gemacht werden. Darum müssen Sie mir gestatten, hier einen Exkurs über Goethe's Metamorphosenlehre einzuschalten. Auf diesem Wege werden wir bis ins Innerste jener geistigen Anlagen dringen, um die wir bisher nur von aussen herumstreiften. Die unmittelbare Beziehung auf Kant, die Sie jetzt schon ahnen, wird sich dann plötzlich Ihren Augen enthüllen.

* * *

Erfahrung und Idee

Alle Welt kennt Goethe's Erzählung von seiner ersten Begegnung mit Schiller. Goethe — damals noch in völliger Naivität sein Verfahren unbewusst anwendend — trägt Schiller seine Lehre von der Metamorphose der Pflanzen vor und lässt mit einigen Bleistiftstrichen eine ,,Urpflanze" vor seinen Augen entstehen. Schiller hört aufmerksam zu, schüttelt aber dann den Kopf und spricht: ,,Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee!" worauf Goethe gereizt erwidert: ,,Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe." Mit den Augen Gesehenes: das ist ja gerade der Sinn des griechischen Wortes ,,Idee", denn *eidein* heisst ,,schauen". Plato's Ideen entspringen einem so intensiven Bedürfnis nach Anschauung, dass ihm gegenüber jeder vereinzelte Gegenstand einem blossen Schatten gleicht. Es ist recht gut möglich, eine Idee zu besitzen, ohne sich dessen bewusst zu sein; wir werden in einem späteren Vortrag sehen, dass es uns allen immerfort so ergeht. Was wir aber hier vor allem zu beachten haben, ist die Unfähigkeit des Anschauungsgenies — so lange der analytisch Denkende ihn nicht aufgeklärt hat — zwischen seinen Ideen und seinen Erfahrungen zu unterscheiden. Für Goethe war bis zu jener Begegnung mit Schiller die Umbildung einer Blattgestalt in die andere oder die Umwandlung von Wirbelknochen in einen Schädel etwas ebenso konkret ,,Geschautes" und daher ,,Erfahrenes" gewesen wie die einzelnen Pflanzen und die einzelnen Knochen, die er studiert hatte.

Hier halten wir endlich jenen schon mehrfach genannten Gegensatz in derjenigen Gestalt, die dem Zweck unserer Untersuchung am genauesten entspricht, nämlich in der Gegenüberstellung von Erfahrung und Idee. Das offene wie das geschlossene Auge war lediglich das physische Symptom einer geistigen Anlage; die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand hätte zu einer rein metaphysischen Erörterung des Menschengeistes im allgemeinen geführt; eine Unterscheidung zwischen Anschauen und

39

Denken bleibt theoretisch, solange nicht die praktische Unterscheidung zwischen Idee und Erfahrung vorangegangen ist[40]). Hier also wollen wir den Bohrer ansetzen. Wir sind um so mehr dazu veranlasst, als diese Frage der Beziehungen zwischen Idee und Erfahrung — wie sie so treffend knappen Ausdruck in jener Unterhaltung zwischen Schiller und Goethe fand — immer wiederkehrt, sobald man über das Schauen spricht, und uns darum in diesen Vorträgen viel beschäftigen wird, wo die verschiedene Art, in welcher verschiedene Persönlichkeiten die Welt anschauen, das Hauptinteresse beansprucht. Denn dieses Verhältnis zwischen Idee und Erfahrung bildet eine Achse, um welche unsere Auffassung dessen, was „Anschauen“ überhaupt bedeutet, sich dreht. Der grosse Goethe selbst hat von 1794 an unablässig über dieses Problem nachgesonnen. Klar erkannte er, es sei „gleich schädlich, ausschliesslich der Erfahrung als unbedingt der Idee zu gehorchen“[41]); doch damit war nur methodisch, nicht grundsätzlich etwas gewonnen. Unverdrossen drehte er die Frage um und um, in der Hoffnung, des Rätsels Lösung einmal zu finden. Er sah ein, dass dem Gegensatz zwischen Erfahrung und Idee derjenige zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Anschauen und Denken, zwischen Analyse und Synthese, ja in einem gewissen Sinne sogar zwischen Physik und Metaphysik, zwischen Objekt und Subjekt, zwischen Erscheinung und Ding analogisch entspricht. Überall lehrt die Überlegung, dass ein jeder dieser beiden Gegensätze im andern wurzelt; überall zeigt die Praxis, dass der eine den andern aufzuheben geneigt ist. Wie die negative und die positive Elektrizität ziehen sie sich gegenseitig an und heben sie sich gegenseitig auf. Verfolgen Sie Goethe's Denken über die Natur — und das ist für unser aller Gleistesbildung viel wichtiger als das sterile Wiederkäuen von *Faust* und *Tasso* und ist eigentlich jetzt erst durch die vortreffliche zweite Abteilung der Weimarer Ausgabe in befriedigender Weise möglich geworden — so werden Sie

immer und überall diese Frage auftauchen sehen. „Hier ist 40
es," schreibt er in der *Farbenlehre*, „wo sich der Praktiker in der Erfahrung, der Denker in der Spekulation abmüdet und einen Kampf zu bestehen aufgefordert ist, der durch keinen Frieden und durch keine Entscheidung geschlossen werden kann"[42]). Den Bestrebungen hochmütig beschränkter „Praktiker" entgegen tritt Goethe immer wacker für die Rechte des „Denkers", d. h. für die Rechte des Verstandes, der Idee, der Synthese, ja auch der Methaphysik ein. Sollte diese Behauptung Sie stutzig machen — da Sie in der *fable convenue* des unphilosophischen ebenso wie in der des unmusikalischen Goethe erzogen sind — so kann ich seine eigenen Worte anführen: „Hier aber werden wir vor allen Dingen bekennen und aussprechen, dass wir mit Bewusstsein uns in der Region befinden, wo Metaphysik und Naturgeschichte übereinandergreifen, also da, wo der ernste, treue Forscher am liebsten verweilt" *(W. A., 2. Abt., 6, 348).* Beachten Sie, bitte, dieses „am liebsten verweilt"! Jedoch seine eigene Erfassung der Natur und des Lebens wurzelt zu offenbar in der Anschauung, er ist ein zu gegenständlicher Denker, und vor allem, das die Erscheinung vermittelnde Auge ist zu sehr das vorwaltende Organ in seiner Persönlichkeit, als dass er je geneigt sein könnte, der greifbaren Welt der Empirie auch nur auf einen Augenblick untreu zu werden. Die bekannten Verse Wordsworth's

*To the solid ground*
*Of Nature trusts the mind which builds for aye*

sind wie auf Goethe gemünzt, und zwar mit dem charakteristisch einschränkenden Zusatz, dass es für Goethe *solid ground* nur dort gibt, wo das A u g e etwas erblickt, wogegen er Misstrauen und fast Widerwillen für alles empfindet, was uns die Physiker von einer unsichtbaren Natur erzählen. Als der philosophische Botaniker Link gewisse Ideen Goethe's über das Wachstum der Pflanzen durch die Heranziehung von Pendel- und Wellenbewegungen zu be-

kräftigen sucht, fühlt sich der Dichterforscher nicht etwa geschmeichelt, sondern ist entsetzt, entsetzt über diese „Anführung letzter, bildloser, sublimierter Abstraktion“[43]); und an Schiller schreibt er über das Ergebnis, zu welchem seine 41 „Naturbetrachtungen“ führen: „Es wird eigentlich d i e W e l t d e s A u g e s . . . . und alles Räsonnement verwandelt sich in eine Art von Darstellung“ *(15. 11. 96)*.

Ich bitte Sie, behalten Sie dieses Wort (das Goethe selber unterstrichen hat) im Gedächtnis: die Welt des Auges! Wie wichtig es ist, werden Sie erst in den folgenden Vorträgen nach und nach ganz begreifen lernen. Inzwischen sei nur das eine gesagt: die Welt des Auges ist es, deren Gesetz Goethe unbewusst dazu antreibt, die ungezählten Einzelheiten der Erfahrung zu einigen wenigen ideellen Einheiten zu verbinden; wie die Blume der Sonne bedarf, so erblüht diese Weltanschauung in dem Sonnenglanz leuchtender Ideen. Nun entspringen aber Ideen nicht der blossen empirischen Erfahrung, sondern der Vernunft; dass also die Wege Goethe's und Kant's, die hier auseinanderzugehen scheinen, doch wieder zusammenführen dürften, ahnen Sie vielleicht schon jetzt.

Wir wollen nun vorderhand nicht mehr unternehmen als wir hoffen können heute zu leisten. Mein erster Grundsatz in diesen Vorträgen ist der, dass Sie gar nichts Abstraktes denken d ü r f e n — es ist Ihnen streng verboten. Ich möchte Sie überhaupt bitten, jene bekannte Gebärde des gespannten Denkens zu vermeiden. Nichts ist dem Verständnis hinderlicher. Treffend sagt Goethe: „Alles Denken nützt zum Denken nichts.“ Was wir eigene Gedanken nennen, ist ein Geschenk der Natur, und vollends für die Aufnahme fremder Gedanken ist eine fast duldende, offene Hingabe erforderlich. Ausserdem werde ich niemals mit Ihnen das Gebiet des reinen Denkens betreten, wenn nicht vorher eine vollkommen anschauliche Vorstellung gewonnen ist, und das Material zu dieser können wir nur nach und nach zusammentragen.

Knüpfen wir wieder bei dem Gespräch zwischen Schiller und Goethe an; ein besseres Grundthema kann es nicht geben.

Die Metamorphose

Schiller schüttelt den Kopf und sagt: ,,Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee." Der Einfachheit halber habe ich ihm vorhin — wie meistens geschieht — recht gegeben. Er hatte aber, wenn auch nicht ganz unrecht, keineswegs ganz recht. So einfach liegt die Sache nicht. Vielmehr hatte Goethe guten Grund, ,,verdriesslich zu werden" und eigensinnig seinen Standpunkt zu wahren. Er und Schiller hatten nämlich — völlig unbewusst — die sehr vielfältige Frage der Metamorphose genau bei demjenigen Punkte angefasst, wo Idee und Erfahrung unmerklich ineinander übergehen, nämlich bei der Metamorphose des Pflanzen- 42 blattes. In wenigen Minuten sollen Sie genau einsehen, was diese Behauptung besagen will.

Das griechische Wort *Morphe* bedeutet ,,Gestalt", und *Metamorphosis* ,,Umgestaltung". Es ist für den wissenschaftlichen Gebrauch des Wortes kein Glück, dass es durch Ovid's ,,Metamorphosen" einen unvertilgbaren mythischen Klang erhalten hat. ,,Von Gestalten, umgewandelt in neue Körper, will ich singen," beginnt der Dichter, und nun erfahren wir, wie Actäon in einen Hirsch, Narcissus in eine Blume, Atlas in einen Berg ,,metamorphosiert" werden, und gar manche andere schöne, symbolische Sage, durch welche die Natur in den sinnbildlichen Dienst des menschlichen Gemütes gestellt wird. Bei dem Poeten wissen wir genau, was ,,Metamorphose" besagen soll; dagegen vermag kein Mensch eine scharfe Begriffsbestimmung des Ausdruckes ,,Metamorphose" innerhalb der Naturkunde zu geben. Teils versteht man darunter eine nachweisbare historische Umwandlung eines Dinges in ein anderes Ding — genau also wie bei Ovid's Gestalten; teils nennt man Metamorphose die verschiedenen Entwicklungsphasen eines die Gestalt wechselnden individuellen Lebewesens; teils bezeichnet man mit diesem Wort die hypothe-

tische oder auch rein ideelle Zurückführung verschiedener Gebilde auf einen mehr oder weniger deutlich vorgestellten (meistens aber völlig unvorstellbaren) „Urtypus", der für die Einen einen tatsächlichen historischen Urahnen, für die Andern lediglich einen Notbegriff des in einem ungeheuren Material Ordnung schaffenden Menschengeistes bedeutet. Goethe selber — der so wenig zwischen Erfahrung und Idee zu sichten verstand — hat nie deutlich ausgesprochen, welche dieser verschiedenen Bedeutungen er als Metamorphose und Umbildung organischer Gebilde verstanden wissen will; seine Auffassung schwankt hin und her. Auch hier sollen also nicht Worte, nicht Definitionen, sondern konkrete Vorstellungen Ihre Gedanken leiten.

Wollen Sie ein Gegengift gegen die mystisch-poetischen Gedankenverbindungen des Wortes „Metamorphose" besitzen, es aber zugleich ebenso konkret angewandt sehen wie von dem römischen Dichter, so können Sie es aus der Sprache der heutigen Geologen entnehmen: man nennt „metamorphische Gesteine" solche, die infolge physikalischer Einwirkungen, wie Hitze, Druck, Wasserdampf und dergleichen, eine chemische und strukturelle Umwandlung erlitten haben. So z. B. ist es von vielen oder allen Glim-
43 merschiefern und Gneisarten — Ihnen aus dem Hochgebirge vertraut — sicher, dass sie ursprünglich, wie die Kalk- und Kreidefelsen und die Sandsteine, durch Ablagerungen entstanden sind; vermutlich waren sie reich an organischen Resten; dann aber wurden sie durch langanhaltende oder durch kurzwährende, aber ungeheuer mächtige Einflüsse durch und durch umgewandelt, ihre Bestandteile wurden aufgelöst oder aufgeschmolzen, ihr Inhalt an versteinerten Gebilden zertrümmert, so dass zuletzt an Stelle der Stratifikationen mit ihrem abwechslungsreichen Inhalt ein einheitlicher kristallinischer Fels dastand. Sowohl die chemische Zusammensetzung wie die physikalische Beschaffenheit des neuen Gesteines ist eine andere als die des früheren. Dies ist nun die ganz konkrete,

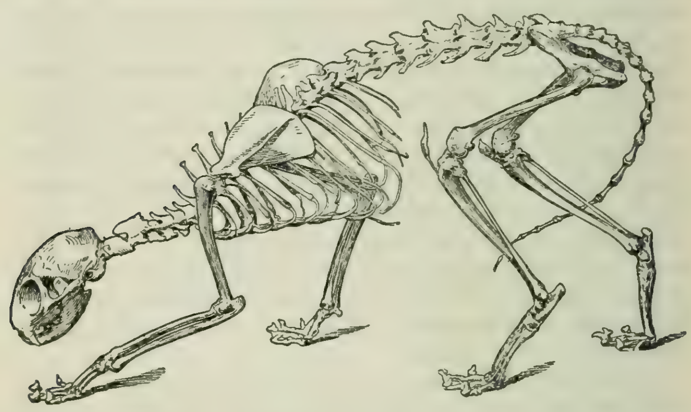
materielle *Metamorphose:* aus einem Ding ist ein anderes Ding gemacht worden; das ist reine Erfahrung, gar nicht Idee. Oder vielmehr, nur eines ist hierbei Idee: dass wir nämlich den neuen Felsen doch als „den selben“ wie den früheren betrachten und ihn darum „metamorphosiert“ nennen, obwohl in Wirklichkeit der frühere Fels gar nicht mehr existiert, sondern einem durchweg neuen den Platz geräumt hat.

Sobald wir die organische Natur in Betracht ziehen, wird die Sache verwickelter. Denken Sie zuerst an das bekannteste Beispiel, die Schmetterlinge. Aus dem Ei kriecht die Raupe; nach einer gewissen Zeit spinnt oder kapselt sich die Raupe ein; es entsteht ein ganz anderes Wesen, die Puppe, in welcher fast alle inneren und äusseren Organe eine tiefgreifende Umbildung erleiden; die physiologischen Daseinsbedingungen dieses neuen, ruhenden Wesens sind so besondere, dass manche Puppe jahrelang (z. B. in der Kälte) aufbewahrt werden kann, ohne dass das Leben vernichtet würde; endlich fallen die Hüllen herunter, und statt des mühsam schwerfällig von einem Halm zum anderen den garstigen Leib hinschleppenden Gewürms flattert auf luftverwandten Flügeln von Blume zu Blume der bunte Schmetterling.

Diese Metamorphose des Schmetterlings (ein im Tier- und Pflanzenreich weitverbreitetes Phänomen) nannte Goethe „die sukzessive, augenfällige Metamorphose“. Wenn wir auch mit Ehrfurcht bekennen, dass wir hier vor einem unerforschlichen Wunder der Natur stehen, auch diese Art der Metamorphose nehmen wir ohne weiteres als eine einfache „Erfahrung“ in Anspruch. Allerdings steckt in Wirklichkeit schon hier viel „Idee“ in unserer Deutung; selbst Goethe hat das später geahnt; doch gehen wir lieber gleich weiter, ohne zu philosophieren, und grei- 44 fen wir ein anderes Beispiel heraus, das ebenfalls recht „augenfällig“ ist, nicht aber eine sukzessive (aufeinanderfolgende) Metamorphose darstellt, sondern, wie Goethe sie

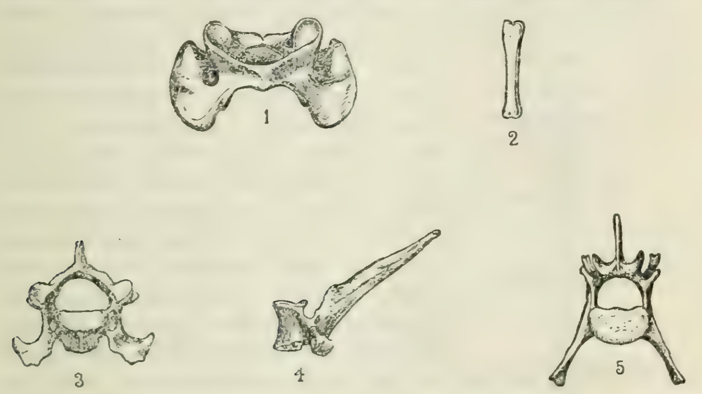
im Gegensatz zu jener nennt, ,,eine simultane", das heisst gleichzeitige.

Hier stelle ich das Skelett einer Katze vor Ihnen hin. Ich bitte, beachten Sie das übrige nicht, sondern fassen Sie lediglich die Wirbelsäule von dem Schädel bis zur Schwanzspitze ins Auge. Wenn Sie die Knochen des Rückgrats und des Schwanzes zählen, so werden Sie 46 finden, oder 44, wenn Sie etwa übersehen sollten, dass dort, wo die Beckenknochen sich angliedern, 3 zu einem einzigen Stück verwachsen sind[44]). Niemand wird einen Augenblick



schwanken, jeden einzelnen dieser 46 Knochen als einen Wirbel anzusprechen. Selbst der Wilde würde, glaube ich, die Behauptung verstehen und gutheissen, das sei der selbe Knochen sechsundvierzigmal wiederholt; jedenfalls zeigt die Erfahrung, dass unsere Kinder sich diese Vorstellung mühelos aneignen. Von allen Seiten wird uns die einheitliche Auffassung dieser Knochenreihe nahegelegt: die scheinbare Übereinstimmung in Bezug auf einige Grundzüge der Gestaltung der einzelnen Glieder, die sichtbare Ineinanderfügung zu der Bildung einer einheitlichen 45 mechanischen Körperachse, die Gleichmässigkeit der phy-

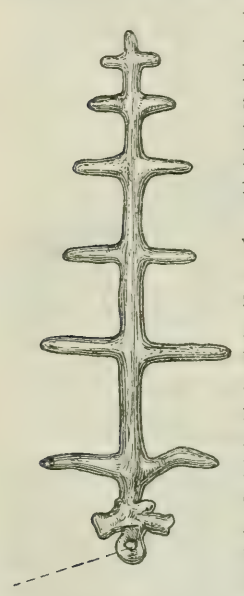
siologischen Funktion als Berger des Rückenmarkstranges. Und doch, sehen Sie sich, bitte, diese Knochenreihe näher an, diese angeblich sechsundvierzigmalige Wiederholung des selben Gebildes. Nicht zwei Stück sind sich vollkommen gleich! Die Knochen der Vorder- und Hinterbeine, die wir zwar als analog erkennen, doch sorgfältig voneinander unterscheiden und mit eigenen Namen belegen, entsprechen sich weitaus genauer als die Wirbelknochen untereinander. Hier gebe ich Ihnen von einem anderen




Verschiedene Wirbelknochen der Katze.
1. erster Halswirbel *(Atlas)*; 2. Schwanzwirbel; 3. fünfter Halswirbel; 4. fünfter Rückenwirbel; 5. fünfter Lendenwirbel.

Katzenskelett den ersten und den letzten Wirbelknochen losgelöst, damit Sie sie nebeneinander halten können. Gibt es auf der Welt etwas Verschiedeneres? Hier ein winziges, zylindrisches Knöchelchen, der Länge nach gestreckt und mit kleinen keulenförmigen Verdickungen an beiden Enden, dort ein mächtiger, in der Längsrichtung kurzgedrungener, in der Breite geflügelter Knochen. Und nun vergleichen Sie mit diesem ersten Wirbel (dem sogenannten *Atlas* oder Träger) den zweiten (den die Anatomen den *Epistropheus* nennen, das heisst den Umdreher). In der

Länge gestreckt, in der Breite zusammengepresst, mit einem hohen Rückenkamm versehen, der nach vorn und hinten über die anderen Wirbel übergreift! Wiederum ein völlig neues Gebilde, den beiden soeben betrachteten ganz und gar unähnlich. Und jetzt schauen Sie sich noch einmal, bitte, mit geschärftem Auge die ganze Wirbelsäule an. Sehen Sie hier auf den Rückenwirbeln die hochauf-
46 strebenden Dornfortsätze — von denen ausserdem kein einziger einem anderen genau gleicht; sehen Sie, wie diese Dornfortsätze plötzlich gedrungen, schnabelförmig, nach vorn statt nach hinten gerichtet auftreten, dafür aber die Wirbel in der Lendengegend immer mächtigere Fortsätze quer nach unten gerichtet aufweisen, dazu — als neue Eigentümlichkeit — Höcker, die auf jeder Seite nach vorn und nach hinten streben.



Rückenwirbel
eines Reptils
*Naosaurus claviger.*

Auf weitere Einzelheiten wollen wir uns nicht einlassen; wir haben schon genug Anschauungsmaterial zusammen, um uns ernstlich zu fragen, was wir eigentlich meinen, wenn wir alle diese verschiedenen Knochen auf einen Begriff zurückführen und ihn „Wirbel" benennen. Ich sage absichtlich Begriff; denn eine einheitliche Vorstellung — ein wirklich erblicktes Gebilde, in welchem dieser Atlas, dieser hochbedornte Rückenwirbel und dieser glatte Schwanzknochen zusammenträfen — kann es offenbar nicht geben, es sei denn, dass wir mit Hilfe der theoretischen Überlegung uns einen „typischen Wirbel" oder „Idealwirbel", oder wie Sie es nennen wollen, austüfteln, dessen schattenhaftes Dasein auf unser

eigenes Gehirn beschränkt bleibt. Auch der Entwickelungsgang der Katze im Mutterleib verhilft nicht zu der konkreten Vorstellung eines gleichsam neutralen Wirbelgebildes. Denn wenn es auch im frühen Leben des Embryos ein Stadium gibt, wo die sogenannten Urwirbel wie gleichförmige Scheiben hintereinanderliegen, was will das besagen, als dass wir nicht fähig sind, die innewohnenden Unterschiede, welche sich bald darauf kundtun, zu erblicken?[45]) Ausserdem sind aber diese angeblichen ,,Urwirbel" nicht einmal die Erzeuger unserer Wirbel. Aus ihnen bilden sich vielmehr Muskeln und Bindegewebe; dann entsteht in der ganzen Länge der Rückenachse das sogenannte ,,perichordale Rohr", ohne jede Andeutung von Abschnitten; noch später findet eine Reihe von Veränderungen statt, aus welchen schliesslich die eigentlichen Wirbelkörper hervorgehen, und zwar so, dass jeder einzelne wirkliche Wirbel Bruchteile von zwei verschiedenen Ursegmenten aufnimmt, wozu aber noch andere Gebilde hinzukommen, um den Wirbel zu vollenden, Gebilde, die in keinerlei Berührung mit- oder Verhältnis zueinander stehen und sich in verschiedenen Teilen 47 der Körperachse verschieden gestalten.

Sie werden, glaube ich, zugeben: bei dieser Begriffsbildung ,,Wirbel" ist nicht blosse Erfahrung am Werke, wie bei den metamorphischen Gesteinsarten, sondern auch Idee, sogar sehr viel Idee. Und vielleicht werden Ihnen einige Bedenken aufsteigen, wenn Sie nun diese 46 verschiedenen Knochen betrachten und ein Goethe belehrt Sie, alle seien durch Umbildung aus ursprünglich einheitlichen, einander völlig gleich gestalteten ,,Urwirbeln" entstanden, sie seien als ebenso genetisch untereinander verwandt vorzustellen, wie der Schmetterling mit der Puppe und der Raupe verwandt ist; die Wirbelknochenreihe sei ein Beispiel von ,,gleichzeitiger Umbildung", von ,,simultaner Metamorphose". Ich glaube, Sie werden geneigt sein, mit Schiller den Kopf zu schütteln und sich zu

sagen: das ist mehr Idee als Erfahrung. Die „Umbildung" von etwas, was nur — oder vielmehr kaum einmal — in meiner Phantasie existiert und mir nur als ein symbolischer Typus vorschwebt — das ist ein gewiss nützlicher, doch immerhin kühner Gedanke. Nur müssen Sie sofort hinzusetzen: dieser Gedanke ist keine blosse Abstraktion, sondern eine Idee im vorhin bezeichneten platonischen Sinne des Wortes. Es handelt sich um ein Zusammenschauen des Gesehenen, um das, was der grosse Grieche eine *Synagoge* nannte. Es ist gleichsam, als ob diese vielen verschiedenen Wirbel unsere Vorstellungskraft belasteten, als ob sie das Auge zerstreuten und es nicht zu jenem Blicke kommen liessen, der „still und rein auf den Dingen ruht"[46]). Goethe selber, der „die organische Welt mit leidenschaftlichem Sinne zu fassen trachtete"[47]), hat viel unter der Überfülle der Gestalten und der daraus entstehenden Unübersichtlichkeit gelitten. Sein ganzes reiches Wirken auf den Gebieten der Botanik und der Zoologie gilt einem einzigen Bestreben, welches wir in die Worte zusammenfassen dürfen: er hat das Gesehene sichtbar machen wollen. Kant, wie Sie sich erinnern, schloss das Auge vor der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, Goethe dagegen kam dem Auge zu Hilfe und vereinfachte das Bild durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter einige wenige Ideen. Was wir für theoretisch bei ihm halten und was darum so manchen an dem Poeten be-48 fremdet hat, gilt — wie schon gesagt — alles jener „Welt des Auges". Auch seine Optik kann nie verstanden werden, solange man nicht begreift, dass sie ein heldenmütiger Kampf gegen unsichtbare, zahlenmässige Schemen zugunsten anschaulicher Vorstellungen ist. Diese „simultane Metamorphose" kann also unmöglich bei ihm ein Gedankending sein; vielmehr ist sie — wenn ich so sagen darf — gesteigerte Erfahrung[48]).

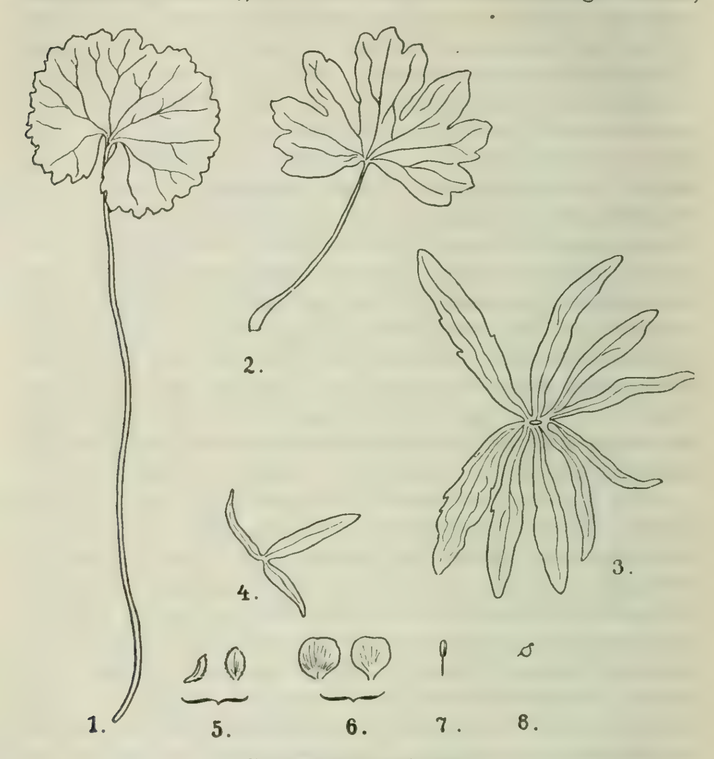
Die Pflanzenmetamorphose

Jetzt erst, wo Sie durch die Gegenüberstellung der sukzessiven (fast ganz erfahrungmässigen) und der simul-

tanen (fast rein ideellen) Metamorphose einige scharfe Begriffe über das Verhältnis von Erfahrung und Idee innerhalb dieses ·Vorstellungskreises besitzen, jetzt erst werden Sie verstehen können, inwiefern die sogenannte „Metamorphose der Pflanzen" genau auf dem kritischen Punkte steht, wo Erfahrung und Idee ineinander übergehen, so dass eine Grenzlinie nicht zu ziehen ist. Die Pflanzenmetamorphose ist nämlich *zugleich* „sukzessiv" und „simultan", aufeinanderfolgend und gleichzeitig! Beide Auffassungen sind zulässig; welche wir bevorzugen sollen, hängt davon ab, auf welchen Punkt wir unsere Aufmerksamkeit richten, und darum ist hier die Verwechslung zwischen Erfahrung und Idee kaum zu vermeiden. Dass Goethe gerade hier, wo das Problem uns gleichsam zwischen den Fingern durchgleitet, seine vergleichenden Studien begann, ist weniger Zufall als Instinkt; denn um das zu erreichen, was er für seine Welt des Auges brauchte, war ein schwebender Standpunkt zwischen Erfahrung und Idee das richtige Sprungbrett.

Hier haben Sie mehrere Pflanzen, die ersten besten 49 Kräuter, die ich früh auf der Wiese fand. Obwohl Goethe in erster Reihe durch den Anblick der Fächerpalmen im botanischen Garten zu Padua angeregt wurde, ist es doch für seine Lehre von der Pflanzenmetamorphose bezeichnend, dass er nicht Bäume und ebenso wenig jenes formenreichste Gebiet der Erdenvegetation, die Kryptogamen (d. h. die der Blüten entbehrenden Pflanzen), dabei im Auge hatte, sondern zunächst und zuvörderst einzig die schnell wachsenden, blühenden und hinsterbenden Kräuter[49]). Das 50 ist sehr wichtig, weil Goethe's Lehre ganz und gar nicht auf wissenschaftlicher Analysis, sondern ausschliesslich auf Anschauung beruht. Es waltet hier an dem tatsächlich Geschauten eine eigentümliche Verquickung der Vorstellungen „Ruhe" und „Bewegung", „Sein" und „Werden" und formt es menschenmässig um; mich gemahnt diese Goethesche Schöpfung manchmal an die höhere Mathe-

matik; es ist das selbe gewaltsame Aufbrechen eines verschlossenen Tores[50]), und zwar in durchaus analoger Weise,




*Ranunculus auricomus.*

1. Wurzelblatt; 2. unteres Stengelblatt; 3. oberes Stengelblatt; 4. Nebenblatt; 5. Kelchblatt; 6. Blütenblatt; 7. Staubblatt; 8. Fruchtblatt. (Nach der Natur gezeichnet von Anna Chamberlain.)

nur wird das eine Mal das Gebiet der abstrakten, das andere Mal das der konkreten Anschauung betroffen.

Betrachten wir diese Pflanzen hier, so erblicken wir von der Wurzel bis zur Blüte ein vollendetes Geschöpf. Es

ist ein ebenso Fertiges, in sich Abgeschlossenes und der umgebenden Welt gegenüber Abgegrenztes wie jenes Skelett der Katze. Die Blätter, wie Sie sehen, sind verschieden gestaltet: die sogenannten Samenblätter — am Grunde 51 des Stengels — sind einfach, nicht einmal gekerbt, die




*Anadendrum medium* (*Pothos flexuosa*).
A untere ungestielte Blätter; B—C Auftreten des Stieles;
D—G verschiedene Formen am Stengel entlang;
H Blatt eines Ausläufers.

Übrigen sind gefiedert, doch in verschiedenem Grade, zuerst zunehmend von Blatt zu Blatt, dann abnehmend. Auch bei diesen anderen Pflanzen werden Sie nicht zwei Blätter von genau gleicher Gestalt finden; hier z. B. sind die unteren Blätter fünfzig- oder hundertmal grösser als die oberen. In anderen Fällen ist der Polymorphismus (die Vielgestaltigkeit) der Blätter noch stärker ausgesprochen.

Sie dürfen aber den Blick noch weiter richten, auf die Blume; die Blattnatur dieser einzelnen Blütenblätter sticht in die Augen, kann aber ausserdem durch wichtige anatomische Merkmale sowie namentlich durch die Lage in Bezug auf den Stengel belegt werden, und ein Gleiches gilt von diesen inneren Wirbeln — die Staubfäden und die Organe der künftigen Frucht — wenngleich sie äusserlich von den grünen Blättern weit abweichen. So viel tut also für uns unser „Schutzengel, der Genius der Analogie" — wie Goethe ihn einmal nennt[51]). Zwar sind Blütenblätter keine Laubblätter und umgekehrt Laubblätter keine Blütenblätter — ihr Bau ist in wichtigen Punkten ein anderer und ihre Lebensverrichtung eine verschiedene, und noch mehr gilt dies von den Geschlechtsorganen; und wenn Goethe sagt: „Wir wissen, dass die Stengelblätter nur Vorbereitungen und Vorbedeutungen auf die Blumen- und Fruchtwerkzeuge sind"[52]), so gestehe ich, dass eine so übertrieben figürliche Redeweise mir sehr bedenklich erscheint; die Stengelblätter sind die wichtigsten Nährorgane der Pflanze; sie als „nur Vorbedeutungen" der Blumenblätter zu bezeichnen, hat nicht mehr Sinn, als wenn ich den Magen eine Vorbedeutung des Gehirns nennen wollte. Wohin man auf diesem Wege kommt, ersehen wir, wenn Goethe die ungeheuerliche Behauptung aufstellt: „Der weibliche Teil (der Blüte) ist so wenig als der männliche ein besonderes Organ"[53]); da sind wir denn beim Alleins angekommen, und Wissenschaft hört auf. Doch wollen wir die gesuchte Analogie und die Zurückführung aller dieser Organe auf die eine Vorstellung „Blatt" vorderhand ohne Weiteres annehmen und gewisse Bedenken für später aufsparen. Diese ganze Reihe von Blattorganen steht nun offenbar nicht anders vor uns als die Reihe der Wirbel in
52 dem Rückgrat der Katze. Hier leben sie ja alle vor unsern Augen nebeneinander, ein jedes seine Funktion verrichtend. Will man also diese Gebilde als „Umbildungen" betrachten, so kann es sich, wie bei der Wirbelsäule, nur um

eine gleichzeitige, um eine ,,simultane Metamorphose", d. h. um eine reine Idee handeln, und Schiller hat recht, wenn er sagt: das ist keine Erfahrung; denn wenn auch die Blätter ,,sukzessiv" zur Ausbildung kommen, so entsteht doch nicht ein Blatt aus dem andern, noch auch wandeln sich Laubblätter in Blütenblätter um, wie der Schmetterling aus der Puppe entsteht, sondern die ,,Umbildung" bezieht sich lediglich auf eine allgemeine Idee — genannt Blatt — in unserem Kopf. So aber hat's Goethe — wenigstens ursprünglich — doch nicht aufgefasst. Vielmehr geht er tatsächlich von der Vorstellung einer Analogie mit der aufeinanderfolgenden Umbildung der Insekten aus! Lassen Sie mich Ihnen erklären, wie das kam.

Die *Metamorphosis plantarum* war eine Lieblingsvorstellung und ein Lieblingswort der unklar verallgemeinernden Naturforscher zu der Zeit, als Goethe sich mit diesen Dingen abzugeben begann. So lesen wir z. B. in einer Dissertation, welche Linnaeus selber im Jahre 1755 unter obengenanntem Titel zum Druck beförderte: ,,Die grüne Raupenhaut der Pflanze platzt; mit dem Spitzenkragen des Kelchs bleibt sie aber an dem sich weiter enthäutenden Körper hängen . . . . die Wurmhaut ist als grüne Stengelrinde immer noch da, aber der Schmetterling schaut lustig heraus und prangt mit dem bunten Farbenschmelz seiner Flügel von Blumenblättern"[54]). Das ist ein wahrer Prototyp der falschen Analogien und könnte allenfalls einem modernen Ovid, nimmermehr einem Naturforscher empfohlen werden. Goethe stand nun unter dem Einfluss der Schule Linné's; ihre Werke waren, als er Pflanzenkunde zu betreiben begann, sein ,,tägliches Studium", und manches Zeugnis davon hat er uns mittelbar und unmittelbar hinterlassen. Schon aus der *Philosophia botanica* des Linnaeus hatte er lernen können, dass je nach der Beschaffenheit des Bodens Blütenblätter in Laubblätter umgewandelt werden und umgekehrt Laubblätter in Blütenblätter. 53
*Principium florum et foliorum idem est. Luxurians vege-*

*tatio folia e floribus continuando producit* etc. Die Gesamtheit dieser und ähnlicher Tatsachen betitelt Linnaeus *Metamorphosis vegetabilis*[55]). Daher rührt Goethe's Gebrauch des Wortes Metamorphose — was ein Unglück war, da das Wort ihn und andere irreführte; daher rührt aber auch die erste Anregung zu einer Vorstellung, welche eine so eindringende Anschauungskraft besass, dass Goethe berechtigt war zu sagen, er sehe seine Idee mit Augen[55]).

Um das zu begreifen, müssen Sie sich von dem Standpunkt der Ruhe — auf dem wir uns befinden, solange wir hier diese fertige Pflanze in meiner Hand betrachten — auf den der Bewegung begeben. Diese einjährigen Pflanzen wachsen alle schnell; ihre ganze Vegetation umfasst nur wenige Monate. Dazu kommt, dass Goethe seine hierhergehörigen Betrachtungen hauptsächlich im Süden von Italien angestellt hat, wo man das Hervorbrechen neuer Blätter von Tag zu Tag, ihr Wachsen von Stunde zu Stunde beobachten kann. „Was ich im Norden nur vermutete, finde ich hier (in Frascati) offenbar“ *(Br. 3. 10. 87)*. Nun bitte ich aber noch folgendes zu beachten: der Stengel dieser Kräuter ist ein einfaches Achsengebilde; er wächst in die Höhe, und wie er wächst, bilden sich in ziemlich regelmässigen Abständen sogenannte Knoten; an jedem Knoten spriesst ein Blatt hervor. So geht es abwechselungslos weiter, und selbst wo die Blätter in Quirlen den Stengel umgeben, wie hier in dem Kranz der Blütenblätter, überzeugt die nähere Beobachtung sowie das Beispiel häufiger Missgestaltungen, dass lediglich sehr verkürzte Zwischenknoten anzunehmen sind. Wir Menschen nun, die wir von der Vielgestaltigkeit des Tierleibes herkommen, finden eine so auffällige Einförmigkeit in dem Plane dieses pflanzlichen Gebildes, dass wir zunächst nichts andres beachten als die strenge Wiederholung des Gleichmässigen und erst später auf die Unterschiede aufmerksam werden. Schon Johannes Müller, der grosse Physiologe, hat bemerkt, dass nicht unsere erkennende Vernunft, sondern

unsere Phantasie es ist, die in der Pflanze „ein mannigfaltiges Ganze identischer Glieder erblickt“[57]). Goethe hatte das selbe in poetischer Form ausgesprochen:

> Gleich darauf ein folgender Trieb sich erhebend, erneuet, 54
> Knoten auf Knoten getürmt, immer das erste Gebild[58]).

Wir sehen den einfachen Stengel, erblicken das einfache Gesetz, wonach er an jedem Knoten ein Blatt trägt, und stellen uns unbewusst das Blatt als eine ebenso einförmige Gestalt — „immer das erste Gebild“ — vor; wir gehen von der Voraussetzung „identischer Glieder“ aus, und somit trägt für uns der e i n e Stengel das e i n e Blatt, welches er eine unbestimmte Anzahl von Malen wiederholt. Das ist, was die Logiker eine „Subreption“ nennen, nämlich ein aus sinnlichen Eindrücken erschlichener Trugschluss. Nun denken Sie sich einen Mann von lebhaftester Phantasie und kaum gezügelter Leidenschaftlichkeit, der unter dem Sonnenhimmel Palermos und Neapels die Pflanzen unter seinen Augen wachsen sieht! Jeden Morgen findet er das eine identische Glied neu entfaltet, und jeden Morgen ist es etwas anders gestaltet, als es am vorangegangenen war; es wird immer breiter und länger, die Umrisslinie nimmt an Mannigfaltigkeit der Bewegungen zu; dann plötzlich, ohne Übergang, zieht sich das Organ zu einem kleinen, ungekerbten Kelchblatt zusammen, breitet sich wieder zur farbigen Krone aus, zieht sich neuerdings zum fast fadenförmigen Staubgefäss zusammen, breitet sich abermals wie mit der Kraft eines letzten Lebenshauches zum Fruchtknoten aus; diesen bricht der Forscher auf und findet darin die winzigen Anlagen der künftigen Samenblätter einer neuen Pflanze. Für den Mann in dieser Gemütsstimmung gibt es hierbei nichts Beharrendes, Ruhendes; die stille Pflanze ist in seinen Augen ein bewegliches, die Gestalt täglich wechselndes Wesen; das in Wirklichkeit fest angeheftete Blatt, das unverändert wie ein Kristall verharrt, bis der Herbst es ablöst — Goethe erblickt darin

„einen wahren Proteus, der sich in allen Gestaltungen offenbaren kann“[59]); die Metamorphose aus einer Gestalt in die andere geht ja unter seinen Augen vor sich; wie eine Menschenbrust sich hebt und senkt, so sieht er das Blatt sich ausdehnen und sich zusammenziehen, und in seinem Ohre erschallen — vom Samenblatt bis wiederum zur Frucht — „die sechs Schritte der Natur“.[60]) Für ihn ist hier — wie Sie sehen — alles Bewegung und Aufeinanderfolge. Dass in der Pflanze, genau wie in der Wirbelsäule
55 der Katze, die verschiedenen Teile nebeneinanderstehen, völlig autonom, dazu noch physiologisch ungleichwertig, darauf richtet er zunächst keine Aufmerksamkeit, sondern in seinem Sinne handelt es sich um eine wahre sukzessive Metamorphose, und genau so, wie die Raupe in den Schmetterling umgebildet wird, erblickt er auch hier die tatsächliche Umbildung eines Dinges in ein anderes Ding. „Es ist kein Traum, keine Phantasie“, beteuert er Frau von Stein gegenüber *(Br., 10. 7. 86)*.

Darum ist Goethe bestürzt und aufgebracht — er, der die Umbildung des Blattes tausendmal mit Augen beobachtet zu haben glaubt, der, wie er uns berichtet, „von diesem Gewahrwerden wie von einer Leidenschaft eingenommen und getrieben worden“[61]) — als Schiller — der Mann, der nur selten sein Auge auf die organische Natur gerichtet hat — mit kritischer Ruhe ihm entgegenhält: „Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.“ Gerade in dieser Vorstellung der Pflanzenmetamorphose lag für Goethe die intensivste Erfahrung; sie erst schenkte ihm überreiche Kraft der Anschauung; erst hier ging ihm die Idee der Metamorphose auch für die übrigen organischen Wesen auf. Am Beginn seiner italienischen Reise finden wir ihn bedrückt von der Fülle der Pflanzengestalten. „Ich sehe noch nicht, wie ich mich entwirren will“, schreibt er aus Padua. Ihm fehlte damals noch ein vermittelndes Organ, um auf dem Gebiete des Lebens wirklich erschauen — und das heisst erfahren — zu können. „Was ist Beschauen ohne Denken?“

ruft er in dem selben Briefe aus, eine Frage, die wir in späteren Vorträgen werden sehr eingehend erörtern müssen, die aber schon hier darauf aufmerksam macht, welcher wichtigen Bestimmungen die Aussage, Goethe sei ganz Auge, bedarf, ehe damit etwas Fassbares und Wahres gesagt ist. Ein wirkliches Schauen gibt es ohne Denken nicht. Ein grosser Erschauer muss also auch ein grosser Denker sein. Und welche Rolle speziell bei Goethe das Denken als Organ des Schauens gespielt haben muss, können Sie schon aus seinem Selbstbekenntnis entnehmen: ,,Kein eigentlich scharfes Gesicht. Daher die Gabe, die Gegenstände anmutig zu sehen"[62]); und aus dem andern: ,,Mein Anschauen selbst ist ein Denken . . . "[63]). Dass Goethe tatsächlich nicht scharf sah, wird uns im nächsten Vortrag bei dem Vergleich mit Leonardo klar werden[64]). 56 Kaspar Friedrich Wolff, ja! der hatte ein ,,scharfes Gesicht", und, bewaffnet mit Seziermesser und Mikroskop, legte er die Grundlagen zur vergleichenden Anatomie der Pflanzen. Wolff zeigte, dass man über die Entstehung der Teile eines Lebewesens und über deren Verhältnis zueinander nicht reden dürfe, ehe man unterscheiden gelernt habe zwischen folgenden drei Dingen: den histologischen Elementarstrukturen, den Gewebearten, den Organen[65]). Und nun beobachtete er die tatsächliche Entstehungsgeschichte des Stengels und seiner Seitenorgane; er entdeckte den Vegetationspunkt, verfolgte die Genesis der Gefässe aus Zellen, deren Wände resorbiert werden, studierte das Wachstum des Blattes usw., und auf Grund aller dieser Beobachtungen kam er zu dem Schluss, man könne alle Teile der Pflanze auf Stengel oder Blatt zurückführen[66]). Wolff hat sich vielfach geirrt, doch seine Methode war die der streng empirischen Naturwissenschaft. Goethe tat nichts dergleichen; er war zu derlei nicht geschickt; wenige Wochen aber nach jenem paduanischen Klageruf — wie soll ich mich entwirren? was ist Beschauen ohne Denken? — schrieb er auf einen kleinen Zettel: ,,Hypothese: alles ist

Blatt. Und durch diese Einfachheit wird die grösste Mannigfaltigkeit möglich"[67]). Jetzt erst sah er! Jetzt hatte er sich gleichsam den Star seines inneren Geistesauges gestochen; jetzt waren Denken und Beschauen versöhnt! Und darum strömte jetzt Erfahrung zu beiden Augen herein; die ganze Welt stand seinem Blicke offen. An Herder schreibt er aus Neapel, nicht nur alle Pflanzen, die wirklich sind, nein, auch alle, die „nicht existieren, doch existieren könnten", habe er nunmehr in seiner Gewalt, und trunken ruft er aus: „Die Natur selbst soll mich beneiden!" . . . [68]) Und nun kommt der geschulte Denker, Schiller, und anstatt ihn zu beneiden, schüttelt er den Kopf!

Goethe's Lehre

57 Ich wünschte, meine kurze Darlegung möchte genügt haben, Sie zu gleicher Zeit mit Goethe trunken und mit Schiller kritisch zu stimmen. Denn nur aus dieser Geistesdisposition kann eine genaue Vorstellung von der Bedeutung der echten Goetheschen Metamorphosenlehre und — als Ergebnis dieser Vorstellung — von Goethe's Art zu schauen und von dem Verhältnis zwischen Erfahrung und Idee in seinem Geiste hervorgehen.

Sie haben bemerkt, in welcher eigentümlichen Weise bei seiner Vorstellung von der Pflanzenmetamorphose die Begriffe der Bewegung und Ruhe, der Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge, der Einerleiheit und Mannigfaltigkeit sozusagen übereinandergeschoben wurden. Bei den Insekten findet das nicht statt — oder genauer gesprochen, es findet nicht in auffallender Weise statt, denn hier entwickelt sich das eine zeitlich aus dem anderen — auch bei der Wirbelsäule findet es nur verdeckt statt, denn hier steht von Anfang an das eine unbeweglich neben dem andern. Bei der Pflanze dagegen sehen wir ein Lebewesen nicht allein wachsen, sondern täglich neue Organe hervorbringen, die vorher nicht dagewesen sind. Hier war es also möglich, die Begriffe des gleichzeitigen Vorhandenseins nebeneinander und der Aufeinanderfolge

n a c h e i n a n d e r hin- und herzuschieben und durch eine Verbindung der Vorstellung der simultanen Metamorphose (welche, weiter aufgefasst, aller vergleichenden Anatomie zugrunde liegt) mit der Vorstellung der sukzessiven Metamorphose, wie sie aus dem Leben der Insekten und vieler anderen Tiere geläufig ist (und welche, weiter aufgefasst, jeder Evolutionshypothese zugrunde liegt), eine neue Idee zu entwickeln; diese neue Idee ist die, welche Goethe unter dem Titel „die Metamorphose der Pflanzen" vorträgt. Diese bei den Pflanzen gewonnene Idee überträgt er aber dann auf die gesamte organische Natur, wenngleich er sie nirgends so lichtvoll darzustellen vermag wie bei den Pflanzen, was in den Verhältnissen begründet liegt, die Sie jetzt kennen. Nichtsdestoweniger werden Sie bei näherer Untersuchung die Überzeugung gewinnen, dass in Goethe's Lehre in Wirklichkeit überall die selbe gegenseitige Verquickung der Begriffe Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge stattfindet. „Es offenbarte sich mir der Ursprung des Schädels aus Wirbelknochen", so schreibt Goethe; doch was soll das heissen? Goethe redet nicht von „Analogie", sondern von „Ursprung". Nun dürfen wir aber mit voller Bestimmtheit behaupten: die Existenz einer *Chorda dorsalis* und einer Wirbelsäule setzt ein Gehirn und einen Schädel voraus; in einem Organismus bedingen sich sämtliche Teile gegenseitig; der Kopf entsteht nicht durch 58 Umbildung des Schwanzes. Von „Ursprung" im wahren Sinne des Wortes als Aufeinanderfolge kann also keine Rede sein. Andrerseits lässt sich aber aus der Vorstellung eines „gleichzeitigen Ursprungs" kein denkbarer Begriff abziehen. Aus den Wirbelknochen, die Wirbelknochen s i n d, kann doch der Schädel sein Dasein nicht herleiten; ich bin also gezwungen, ein „waren" einzusetzen — ein „waren" aber, wofür ich weder in der Entwickelung des Individuums noch in einer etwa angenommenen Abstammung aus anderen Gestalten die geringste Handhabe finden könnte, da jede zunehmende höhere Differenzierung

der Wirbelknochen (geschweige eine Differenzierung bis zu einer Schädelkapsel) nur Hand in Hand mit einer genau entsprechenden höheren Entwickelung der Hirnblasen und des sie einhüllenden Schädels stattfinden könnte. Die populäre Sprache nennt so etwas eine Zwickmühle, und Goethe selber gesteht einmal in Bezug darauf: „Man wandert doch immer herum im Felde des Unbegreiflichen und Unaussprechlichen“[69]).

So verhält es sich mit Goethe's Idee der Metamorphose. Eine wissenschaftliche Tatsache wird durch sie nicht ausgesprochen, ebensowenig eine philosophische Erkenntnis; dennoch besitzt sie unvergänglichen Wert, und zwar darum, weil sie auf der mathematisch genauen Scheidelinie zwischen Erfahrung und Idee, zwischen Analyse und Synthese sich bewegt. Wir Menschen haben nicht bloss zwei Augen nebeneinander, wir haben auch zwei Augen hintereinander; es trifft sich aber sehr selten, dass die Sehachsen dieser beiden Augen genau übereinstimmen, so dass der Strahl, der von aussen kommt, direkt durch das äussere auf das innere Auge fällt und somit die Vernunft in unmittelbare Berührung mit der empirischen Welt stellt. Nur wenn die zwei Hälften unserer Natur sich genau auf der Scheidelinie begegnen, findet es statt, und zwar auch nur auf blitzartige Momente, da, sobald das eine oder das andere Auge — das innere oder das äussere — das erblickte Bild genauer fixieren will, es sich sofort in die betreffende Richtung verschiebt. Wer nun, wie Goethe, bei vergleichenden Betrachtungen über organische Wesen von der einjährigen Pflanze ausgeht, geniesst den Vorzug, dass er diesen Blick — querdurch von innen nach aussen und 59 von aussen nach innen — getan hat, wodurch er aufmerksam wird, ihn auch andern Ortes zu versuchen. Daher meldet Goethe später (1820), bei seinen Nachforschungen über die Bildung und Umbildung organischer Naturen habe ihm stets „die Methode, womit er die Pflanzen behandelt, zuverlässig als Wegweiser gedient“[70]). Denn —

es kann in unserer Epoche verrohender Empirie gar nicht oft genug wiederholt werden — in Wirklichkeit findet überall und ausnahmslos bei allen unseren vergleichenden Betrachtungen organischer Gestalten eine gegenseitige Verquickung der Vorstellungen „Einerleiheit“ und „Mannigfaltigkeit“, „Aufeinanderfolge“ und „Gleichzeitigkeit“ statt, alle sind sie aus Idee und Erfahrung zusammengesetzt; und wer das nicht weiss, gerät entweder mit dem bewunderungswürdigen, doch philosophisch unzulänglichen Darwin täglich tiefer in den empirischen Sumpf, oder er steigt mit dem Don Quixote der modernen Naturwissenschaft, dem phantasmorastischen Ernst Haeckel, auf einem beflügelten Rosinante bis in die Region der dichtesten Bergnebel, wo er sein eigenes Brockengespenst für neue Erkenntnis hält.

Hier sehen wir nun das grosse Verdienst Schiller's um Goethe. Goethe hat uns später erzählt, mit welcher „unbewussten Naivität“ er zu philosophieren pflegte, ehe Schiller und Kant ihn aufgeklärt hatten[71]). Er steckte tief schon in ziellosen Bemühungen über die „Urpflanze“ und das „Urtier“; der Wertmesser für die Bedeutung der anatomischen Grundtatsachen war ihm dermassen entfahren, dass er schreiben konnte: „Ein Blatt, das Feuchtigkeit einsaugt, nennen wir Wurzel“ *(W. A. 2. Abt., 7, 283)*[72]). Da erschien Schiller und rüttelte ihn aus dem unkritischen Schlummer auf. Schon anderthalb Jahre nach jener ersten Begegnung wusste es Goethe genau, das Urbild, nach dem er gesucht hatte, gelte „nicht den Sinnen, doch dem Geiste“[73]). Er hätte also Schiller nicht mehr sarkastisch zurufen können: „Es kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen mit Augen sehe“; denn er hätte sagen müssen: mit den Augen des Geistes, und das war ja gerade Schiller's Meinung. Schon wenige Jahre danach nennt Goethe die Urpflanze „übersinnlich“ und sagt von dem Urtier: „Das heisst denn doch zuletzt: der Begriff, die Idee des Tieres“; 60
oder aber er spricht von „idealen Urkörpern“ (*W.A.2.Abt.*,

*6, 20, 121, 306)*; er vergisst auch nicht hinzuzufügen: „Jede Idee verliert, wenn sie real wird, ihre Würde.“ Und fünfundzwanzig Jahre später schrieb Goethe das kleine Kapitel *Bedenken und Ergebung*, welches ich Ihnen dringend rate oft und oft zu lesen. Auf diesen zwei Seiten zeigt Goethe genau die Ursache des Widerstreites zwischen der — von Raum und Zeit unabhängigen — Idee und der — in Raum und Zeit beschränkten — Erfahrung auf. Dann fährt er fort: „Daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt.“ Diese Worte verstehen Sie jetzt genau, da Sie ihnen die an den Pflanzen gewonnenen konkreten Vorstellungen unterlegen können, die Goethe an dem betreffenden Orte leider nicht namhaft macht. Und Sie verstehen Goethe auch, wenn er hinzusetzt: „Eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäss als simultan und sukzessiv z u g l e i c h denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen.“ In der Tat, der Weg, den Goethe uns durch seine Metamorphosenlehre wies, ist ein gefährlicher Weg; ohne kritische Besinnung sollen wir ihn nicht beschreiten. Denn fassen wir unsere Ideen als Erfahrungen auf, so führt er uns in den Wahnsinn, in den unsere heutige Biologie sich verstrickt hat und der die Kraft der unbefangenen Anschauung völlig auszulöschen droht; wohingegen, wenn wir mit Bewusstsein unsere Erfahrungen zu Ideen zusammenfassen, uns dieser Weg in jene Welt des Auges einführt, deren Herold Goethe war und deren Bedeutung für die Zukunft der Kultur noch niemand zu ermessen vermag.

* * *

Die Ideen

Kehren wir zu Kant zurück. Wir schienen weit abzuirren und sind doch auf diesem Umweg über die Metamorphose auf einem Punkt angelangt, wo Goethe Kant die Hand reicht. Und ich bin sicher, Sie werden manche Ansichten Kant's viel besser verstehen, jetzt, wo Sie von

Goethe aus zu ihm gelangen, als hätten Sie es versucht, ihm auf dem Wege abgezogener Begriffsbildungen zu folgen. Goethe hat uns hier, unvermerkt und indem er bloss die Menge der Gestalten, die sein offenes Auge schaute, einheitlich aneinanderzugliedern suchte, bis in die Tiefe von Kant's Philosophie geführt.

In der *Kritik der reinen Vernunft* greift Kant auf Plato zurück, um das Wort I d e e in „seiner ursprünglichen Bedeutung", wie er sagt, wieder einzuführen. Und 61 welches diese ursprüngliche Bedeutung gewesen sei, versucht er folgendermassen auszudrücken: „Die Ideen sind bei Plato Urbilder der Dinge selbst und nicht bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrungen." Hiermit wird also unsere moderne verblasste Bedeutung des Wortes Idee als ungefähr mit „Gedanke" synonym verworfen; eine Idee ist nicht ein mechanisches Hilfsmittel, ein geistiges Schema zum bequemeren Aufsammeln von Erfahrungen, sondern eine Idee ist ein Bild und — wie Sie aus späteren Vorträgen entnehmen werden — eine schöpferische Tat. „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmässige Anordnung des Weltbaues, vermutlich also auch die ganze Naturordnung zeigen deutlich, dass sie nur nach Ideen möglich seien" *(r. V. 369f).* Sie sehen, wie hier die A n s c h a u u n g zugrunde liegt und wie verwandt diese Denkart sich der Goetheschen zeigt, die ja gerade nach „Urbildern" suchte für jene Anordnung, welche sie in Gewächs und Tier aufgefunden hatte. Nun ist aber Kant's Auge — wie wir bereits sahen — gar nicht nach aussen, sondern ganz nach innen gerichtet; alles, was in seinen Geist eindringt, analisiert er genau so, wie er die Westminsterbrücke analysiert, und nimmt die Bestandteile auseinander, wie er es auch bei dem Eindruck des Sternenhimmels auf das Gemüt macht. Darum decken sich keinen Augenblick in seinem Denken die Begriffe „Idee" und „Erfahrung", wie das bei Goethe zum Nachteil klarer Erkenntnis geschehen war. Vielmehr wurzelt Kant's ganze Philosophie sowohl

ihrem Ursprung als ihrem Ziele nach in der Einsicht, dass unsere menschliche „Erfahrung“ — von der noch heutzutage manche philosophisch Ungebildeten oder Verbildeten reden, als handle es sich dabei um ein Einfaches, Handgreifliches — in Wirklichkeit ein sehr verwickelter Vorgang ist und dass die Bildung von „Ideen“ aus einer zwar unentbehrlichen, aber gefährlichen Verrichtung unseres Geistes hervorgeht. Der Entwirrung dieser Verhältnisse — der sogenannten „Erkenntniskritik“ — widmete Kant den grössten Teil seines Lebens. Ein erstes Ergebnis seiner Analyse lautet: zwar wurzelt Erfahrung in Eindrücken unserer S i n n e, sie erfordert aber ausserdem V e r s t a n d, da ohne Verknüpfung der unzählbaren Wahrnehmungen zu Einheiten keine „Erfahrung“ statthaben kann; diese Verknüpfung muss offenbar nach Regeln stattfinden, die i n uns, nicht a u s s e r uns liegen[74]). Ohne Verstand könnte 62 ich nicht die unendliche Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen zu bestimmten, begrenzten „Dingen“ zusammenfassen und voneinander sondern[75]), noch weniger vermöchte ich es, zwei verschiedene Erscheinungen, wie „Raupe“ und „Schmetterling“, aneinanderzugliedern und zu sagen, die eine sei die Umbildung der anderen.

So viel nur zur allerersten Orientierung über die Erfahrung. Ein zweites wichtiges Ergebnis Kant's betrifft die Ideen und stellt als entscheidend fest, dass Ideen niemals bis zu den Dingen hinausreichen, sondern sich stets lediglich auf unsere Gedanken über die Dinge beziehen. Der Verstand geht auf die wahrgenommenen Dinge, die Vernunft — als Erzeugerin der Ideen — auf den die Dinge bestimmenden und begrenzenden Verstand. „Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht“, sagt Kant, „so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile“ *(r. V. 363)*. Jedes einzelne Wort ist golden. Die Ideen „gehen zwar auf Gegenstände“, das heisst also, die Ideen werden in letzer Reihe durch wahr-

genommene Gegenstände geweckt und zielen auf Wahrnehmung wieder hin; doch beziehen sie sich in Wirklichkeit n i c h t u n m i t t e l b a r auf die Anschauungen, durch welche uns die Kenntnis dieser Gegenstände vermittelt wurde, sondern auf unseren Verstand und seine Urteile, das heisst auf das, was wir Menschen darüber denken. Kurz, der ganze Spielraum der Idee ist menschlich begrenzt. Sie brauchen nur Goethe's Lehre von der Pflanzenmetamorphose ins Auge zu fassen, und Sie werden, ohne weiter in die Tiefen der Kantischen Weltanschauung eingeweiht zu sein, den allgemeinen Sinn dieser Behauptung schon jetzt genau verstehen. Denn dass Goethe's Idee auf Gegenstände ging, nämlich auf Tausende von beobachteten Pflanzen, ist sicher; doch ebenso sicher ist es, dass seine Idee sie nicht unmittelbar, sondern mittelbar betrifft. ,,Ich weiss nicht, wie i c h m i c h entwirren soll", schrieb Goethe, wie Sie sich erinnern, aus Padua; sich, seine Gedanken will er entwirren, seine Gedanken über die Dinge, nicht die Dinge selbst. Lange und leidenschaftlich arbeiteten ,,der Verstand und dessen Urteile", bis die auf sie gerichtete Vernunft die ,,Idee" einer Umbildung aller Seitenorgane, ja, womöglich sämtlicher Organe der Pflanze aus einem einzigen Gebilde fasste, aus einem Gebilde, welches kein menschliches Auge je erblickt hat und welches Goethe nur darum B l a t t nennt, weil ein ,,allgemeines Wort" fehlt, ,,wodurch wir dieses in so verschiedene Gestalten metamorphosierte Organ bezeichnen könnten"[76]). Dass diese Idee ein B i l d ist, nicht eine Erfahrung, wird kein Vernünftiger bestreiten, und auch der unphilosophischeste Mensch der Welt muss einsehen und zugeben, dass dieses Bild sich nicht unmittelbar auf die wahrgenommenen Gegenstände, sondern auf das bezieht, was unser menschlicher Verstand über die wahrgenommenen Gegenstände denkt und urteilt. Jenes von Goethe angenommene ,,Grundorgan" ist so wenig ein Gegenstand der Wahrnehmung, dass wir nicht einmal ein Wort dafür besitzen; aber wenn Goethe einmal

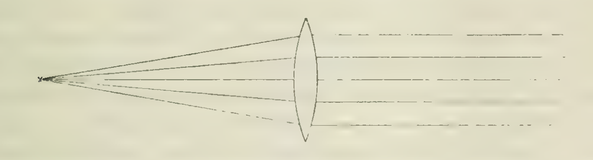
63

den Ausdruck „grosse abstrakte Einheit“[77]) fallen lässt, so fühlen wir, dass die Bezeichnung „Blatt“ treffender ist; denn eine Idee soll wirklich ein Bild sein, ein der klaren Erfassung unserer Wahrnehmung dienendes Bild, nicht ein logischer Schluss und ebensowenig ein abgezogener Begriff. Die Idee ist produktiv, sie ist schöpferisch, sie schafft Gestalten; sie dient jener Einbildungskraft, von der Kant sagt, sie dürfe zwar nicht „schwärmen“, solle aber „unter der strengen Aufsicht der Vernunft dichten“ *(r. V. 798)*. Und kann auch das äussere Auge diese gedichteten Gestalten nicht erblicken und infolgedessen der Verstand sie nur unbeholfen und andeutend benennen — das heisst nur durch Symbole — ihr Wesen ist nichtsdestoweniger die Anschaulichkeit. Hätte Goethe damals in sein Notizbuch geschrieben: „Hypothese: alles an der Pflanze ist abstrakte Einheit“, so hätte er sich und uns wenig gedient, wogegen die Worte „Hypothese: alles ist Blatt“ (vgl. S. 56) eine ewige Bereicherung der menschlichen Vorstellungswelt bedeuten. Die Idee also, obwohl ein reines Produkt menschlichen Denkens, stammt aus Anschauung und zielt wieder auf Anschauung hin. Wie anschaulich ihr Wert ist, das hat Kant einmal in einem vortrefflichen Bilde ausgesprochen, zu dessen Verständnis ich Sie aber an folgende elementare Tatsache der Optik erinnern muss.

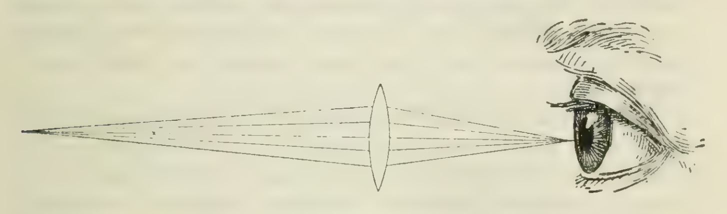
Denken Sie sich eine bikonvexe Linse, wie sie Ihnen die erste beste Lupe bietet. Eine solche Linse besitzt nun folgende Eigenschaft. Ein gewisser Punkt × ist ihr sogenannter Brennpunkt, womit gesagt sein will, dass, wenn 64 Lichtstrahlen aus grosser Ferne kommen, z. B. von der Sonne, sie alle hier in einem Punkte gesammelt werden, wodurch Hitze erzeugt wird.

Gut. Wenn ich nun diese Linse vor mein Auge halte und einen Gegenstand durch sie anblicke, so werde ich, sobald der Gegenstand entfernter als der Punkt × liegt, ihn äusserst deutlich, wenn auch umgekehrt, erblicken. Rücke

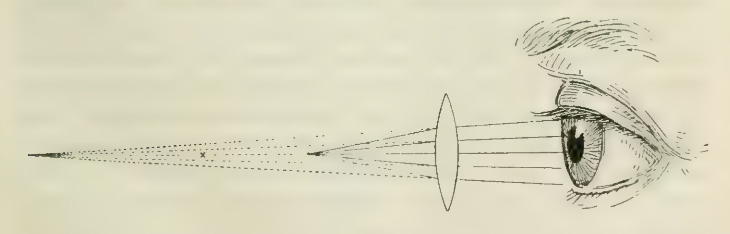
ich den Gegenstand näher, so wird er grösser, aber undeutlicher, und plötzlich verschwindet er ganz und gar; das geschieht, wenn er die Entfernung × erreicht. Die erste Zeichnung zeigt Ihnen, warum: die Strahlen treten dann,



wie Sie sehen, parallel heraus, mithin gibt es keinen noch so entfernten Punkt, wo das Auge sie aufsammeln könnte. Fahre ich aber fort, den Gegenstand noch näher



zu rücken, so dass er zwischen dem Punkt × und der Linse zu liegen kommt, so erscheint er plötzlich wieder, und zwar jetzt nicht mehr umgekehrt, sondern aufrecht



und (wenn die Linse stark gebogen ist) bedeutend vergrössert. Während nun das frühere Bild ein wirkliches Bild war, ein Bild, das Sie dort erblickten, wo der Gegen-

stand sich befand, ist dieses jetzige Bild ein Bild nur in Ihrem Gehirn, ein imaginäres. Es findet nämlich eine un-
65 bewusste Gedankenoperation statt, und wir beziehen jetzt unwillkürlich jeden einzelnen Punkt auf einen weit dahinter liegenden. Wir verlegen, heisst das, den Gegenstand an einen Ort, wo er nicht ist. Besonders deutlich tritt dies bei hohlen Spiegeln zutage, mit deren Hilfe man leibhaftige Erscheinungen in der leeren Luft hervorrufen kann. Wenn Sie das rein optisch konstruieren, wie vorhin, so werden Sie sehen, dass wir jetzt der betreffenden Linse (oder dem betreffenden Spiegel) einen imaginären Brennpunkt zuschreiben; die Physiker nennen ihn den „virtuellen Brennpunkt", und zu Kant's Zeiten benutzte man noch den lateinischen Ausdruck focus imaginarius, das heisst also, bei der Betrachtung des Bildes denken wir uns einen Brennpunkt, wo es in Wirklichkeit keinen gibt.

Mit der deutlichen Vorstellung dieser optischen Tatsachen vor Augen sind Sie nunmehr befähigt, mit vollem Verständnis Kant's belehrendes Bild aufzunehmen. Er führt aus, dass durch Ideen niemals „Begriffe gewisser Gegenstände" gegeben werden. Sie haben ja vorhin gesehen, dass die Metamorphose uns zwar die Idee eines Grundorgans der Pflanze gab, doch nicht den Begriff eines „gewissen" Gegenstandes, sondern nur „eine abstrakte Einheit", weswegen wir uns mit dem Symbol „Blatt" begnügen mussten. Daher besitzen Ideen nicht das, was Kant einen „constitutiven" Wert nennt, nämlich sie liefern nicht einen konkreten Beitrag zum wirklichen Mauerwerk des Wissens, sondern sie besitzen für dieses lediglich einen „regulativen", das heisst einen richtunggebenden Wert. Jetzt kommt das Bild: „Dagegen aber haben sie [die Ideen] einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zu-

sammenlaufen, der — ob er zwar nur eine Idee *(focus imaginarius)*, d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er [dieser Punkt] ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt — dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirisch möglicher Erkenntnis läge, ausgeschossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt) ist gleichwohl 66 unentbehrlich notwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung . . . hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen" *(r. Vr. 672f.)*. Sie sehen, wie scharf und zugleich anschaulich Kant das Wesen der Idee bestimmt und umgrenzt. Und Sie verstehen ihn, wenn er jetzt von den Ideen lehrt: Sie „werden nicht aus der Natur geschöpft; vielmehr *befragen wir* die Natur nach diesen Ideen" (nach den Ideen nämlich, die wir Menschen in sie hineinlegen) „und halten unsere Erkenntnis für mangelhaft, solange sie denselben nicht adäquat ist" *(r. V. 673)*. Die Ideen liegen eben im *focus imaginarius*, und darum ist es ihr besonderes Kennzeichen, dass sie „die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen" *(r. V. 377)*. Freilich, ohne Erfahrung würden wir sie nicht fassen; jedoch sie bilden sich auf einer Fläche, die optisch weit hinter der Erfahrung liegt, und darum ist es nicht möglich, dass „ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, mit ihnen kongruiere". Und somit gelangen wir zu dem grundlegenden Ergebnis: *Idee und Erfahrung können sich niemals decken* (wenigstens niemals vollkommen und dauernd).

Das ist doch alles durchaus anschaulich, nicht wahr? Und wenn Kant spricht: „So fängt denn alle menschliche Erkentnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen“ *(r. V. 730)*, so nehmen Sie jetzt seinen Sinn gleichsam mit den Augen wahr, noch lange ehe Sie sich in das Labyrinth der *reinen Vernunft* gestürzt haben. Und Sie dürfen mein Wort dafür nehmen, dass Sie den Sinn vollständig richtig verstehen. Sie müssen nur das Bild des *focus imaginarius* (ein echt Kantisches Bild) und das Beispiel der Pflanzenmetamorphose (ein echt Goethesches Beispiel) festhalten. Die Anschauungen (mit anderen Worten die Erfahrung) sind die vielen wahrgenommenen Pflanzen; die rein wissenschaftliche vergleichende Anatomie — gleichviel ob Beobachtungen durch das Mikroskop, wie Kaspar Fr. Wolff sie anstellte, oder solche über gefüllte Nelken und dergleichen, wie sie Goethe sammelte — bedeutet ein Operieren mit Begriffen und Urteilen; diese häufen sich enorm an, ihre Masse beängstigt das Gemüt, welches nicht weiss, wo es hinaus soll: „ich sehe noch nicht, wie ich mich ent-
67 wirren will“; da rücken wir die Erfahrung noch näher, innerhalb des Brennpunktes unserer Augenlinse, das wirkliche Bild verschwindet, ein imaginäres tritt — enorm vergrössert — an seine Stelle, und nun erblicken wir auf dem fernen Hintergrunde des *focus imaginarius* eine Idee, und diese gibt unserem Verstande die „Richtungslinien zu einem gewissen Ziele“ und verleiht seinen Bemühungen zugleich „grösste Einheit und grösste Ausbreitung“. Das sind die drei Schritte: Erfahrung, Begriff, Idee[78]).

Das Anschauliche in Kant's Denken

Wissen Sie, wo dieser Satz: „So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen“ — wissen Sie, wo er steht und was er bedeutet? Er ist der Gipfelpunkt der *Kritik der reinen Vernunft!* Er leitet den letzten Absatz der Elementarlehre ein; hiermit ist das Hauptwerk vollendet; die folgende Methodenlehre, die kaum ein Fünftel des

Buches ausmacht, ist gleichsam nur ein Anhang, etwa wie Sie am Schlusse eines Werkes über Anatomie und Physiologie der Pflanzen eine Skizze der systematischen Gruppierung finden werden. Nun möchte ich Sie freilich nicht zu dem Irrtum verleiten, als wären Sie durch unsere Betrachtungen mit einem Male befähigt, Kant's Metaphysik zu verstehen, oder als dürften Sie sich ihres mühsamen Studiums überhoben wähnen; dass jedoch die sichtbare Vorstellung der Art, wie dieser Mann geschaut hat, eine unvergleichliche Hilfe zu einem solchen Studium bietet, das empfinden Sie gewiss, und das werden Sie bei jedem Schritt, den wir weiter tun, bewährt finden. Und ich kann mich nicht entbrechen, Sie schon jetzt darauf aufmerksam zu machen, dass fast alles Missverstehen Kant's darin wurzelt, dass man das anschauliche Element in seinem Denken unterschätzt, wenn nicht gar vollständig übersieht. Jene eigentümliche, hervorragende Vorstellungskraft, die wir für Kant's Geist bezeichnend fanden, ist zugleich die Charakteristik seiner Philosophie; alles in ihr ist Vorstellung. Wohl verschliesst dieser Mann die Augen gegen aussen, und daher haben die Bilder, die er anwendet, selten Glanz, wenn auch immer — wie Sie an dem des *focus imaginarius* soeben gesehen haben — viel Schärfe; doch ist seine Untersuchung des Innern trotzdem keine abstrakt logische Ratiocination — kein „Vernünfteln", wie er es ein über das andere Mal voll Geringschätzung nennt — sondern ein wirkliches Schauen. Ohne Zweifel ist es diese 68 Tatsache, welche Goethe zu ihm zog und zu dem Urteil veranlasste, wenn er eine Seite im Kant lese, werde ihm zumute, als träte er in ein helles Zimmer *(G., 9, 113).* Nun sind aber unsere Fachmetaphysiker nach wie vor — mit den wenigen Ausnahmen einer jetzt erst beginnenden Reaktion — „Vernünftler" geblieben; die Scholastiker führen noch heute das grosse Wort, und zwar in allen Lagern und nicht am wenigsten dort, wo ein äusserlicher Anschluss an Physik, Experimentalpsychologie, Statistik usw. stattfind-

det; und daraus folgt ein durchgreifender Unterschied zwischen der Kantischen Art zu denken und fast allem, was uns sonst unter dem Namen „Philosophie“ begegnet. Darauf muss ich Sie schon heute aufmerksam machen, und ich kann es, ohne unser Thema zu überschreiten; vielmehr werden Sie erst daraus die Kluft erkennen, die die anschauliche von der abstrakten Methode trennt.

Genau wie die des Mittelalters schwelgen unsere heutigen Philosophen im Definieren. Es gibt aber keinen grösseren Irrtum als die Voraussetzung, je schärfer — in logischer Beziehung — eine Definition, desto besser, desto leistungsfähiger sei sie. Selbst in der Mathematik gilt das nicht. Denn eine mathematische Definition ist entweder die eigenwillige Vergewaltigung der Anschauung zugunsten eines für uns Menschen praktisch brauchbaren Aufbaues — wie z. B. „ein Punkt ist das, was keine Teile und keine Grösse hat“, und „eine Linie ist eine Länge ohne Breite“ — oder die Definition bedeutet lediglich eine Verständigung über anzuwendende technische Ausdrücke innerhalb einer durch Anschauung von vornherein vollkommen bekannten Figur, so z. B. über das, was man unter „Mittelpunkt“ und „Durchmesser“ eines Kreises zu verstehen habe. In Louis Couturat's *De l'infini mathématique* (1896), einem Werke von ausschlaggebender wissenschaftlicher Bedeutung, lesen wir: „*Toutes les définitions mathématiques sont purement nominales, et par suite présupposent toujours le concept qu'elles ont l'air de construire*“ *(p. 342).* Und geht man noch weiter, so findet man mit Pascal, dass die Geometrie keinen einzigen der Gegenstände, die sie behandelt — die Bewegung, die Zahl, den Raum — definieren kann *(De l'esprit géométrique, sect. I).* Also selbst hier ist allein die praktische Verwendbarkeit massgebend. Der Natur gegenüber gilt aber folgendes: je schärfer eine Definition gefasst wird, um so mehr bezieht sie sich lediglich auf ein Wort, nicht auf ein Ding.
69 So z. B. ist ein Blatt ein jedem Menschen aus der An-

schauung bekanntes Ding; doch wollen Sie es definieren, so stossen Sie auf grosse Schwierigkeiten. Claude Bernard, einer der bedeutendsten empirischen Forscher des vergangenen Jahrhunderts, behauptet: *On ne saurait rien définir dans les sciences de la nature; toute tentative de définition ne traduit qu'une simple hypothèse.* Und an anderer Stelle sagt er: *Dans toute science les définitions sont illusoires*[79]. Das haben die Botaniker auf ihre Kosten gelernt. Unter dem Einfluss von Goethe's Metamorphosenlehre versuchten sie, wie dieser es gelehrt hatte, mit „dem Blatt in seinem transzendentellsten Sinne" auszukommen[80]; es verursachte viel Verwirrung. Dann, als es mit „Blatt" nicht mehr ging, verschanzten sie sich hinter das Wort *phyllom.* Die alten Sprachen tun ja fort und fort Wunder für uns; zwar bedeutet die urgermanische Wurzel *blò* sowohl Blüte als Blatt und zeigt somit unsere Altvordern ihrem grossen Sohne vorarbeitend; doch Phyllom (aus der griechischen Vokabel für Blatt abgeleitet) liess noch viel mehr Kunststücke zu, da es für unsere lebendigen Ohren überhaupt nichts bedeutet. Hiermit gingen also die Definierkünstler ans Werk, und bald hatten sie mit Hilfe des zu diesem Zwecke hergerichteten Phylloms eine recht annehmbare Einteilung zustande gebracht, wonach es Phyllophyten (Blätterpflanzen) und Thallophyten (blattlose Pflanzen) gebe; letztere sollten die Algen, Pilze und Flechten umfassen. Freilich, dass die Algen keine Blätter besässen, war für den Gemeinverstand immer schwer begreiflich, und jetzt, wo das Anschauungsmaterial riesig angewachsen ist und genauer untersucht wurde, stellt sich die Unhaltbarkeit der Definition — und mag sie noch so sehr gedehnt werden — heraus. Zwar reden wir noch von Thallophyten, weil es praktisch ist und weil unsere anschauliche Kenntnis der Algen, Pilze und Flechten nicht von einem Namen abhängt; doch wenn Sie z. B. Goebel's *Grundzüge der Systematik* aufschlagen, werden Sie lesen, dass „wir die Begriffe Blatt und Stamm bei ihnen ebensogut anwenden

können wie bei den höheren Pflanzen“[81]). Wollten wir nun
70 uns helfen, indem wir den Kunstausdruck Phyllom möglichst eng und bestimmt umgrenzten, dann tut er uns keine Dienste mehr, weil er dann nur wenig Anschauungsmaterial umfasst und gewaltsam trennt, wo keine Trennung stattfindet, kurz ein blosses Wort wird; ergreifen wir den andern Ausweg und dehnen ihn mehr und mehr aus, so verliert er jeden gestaltenden Wert und ist zwar reich an Stoff, doch bettelarm an Gedanken, also ebenfalls wieder ein blosses Wort. Wenn auch die phyllomlosen Pflanzen Phyllome haben, dann werden wir unsere Aufmerksamkeit lieber anderen Begriffen zuwenden. Weit entfernt, wie Sie sehen, dass bei der Betrachtung der Natur Definitionen die Bedeutung von Grund- und Ecksteinen besässen, wie uns die Philosophen glauben machen möchten, bilden sie lediglich ein technisches Verständigungsmittel und müssen, um Wert zu besitzen, so gefasst werden, dass sie sich dem Anschauungsmaterial schwebend oder, wenn Sie wollen, elastisch anpassen. Freilich, wenn ein System nur aus Gedanken aufgebaut wird, dann mag der Philosoph so lustig und haarscharf darauf losdefinieren, wie er will; was dabei herauskommt, ist aber nichts weiter als eine grosse algebraische Rechnung, bei welcher — im günstigen Falle — alles genau stimmt, die Buchstaben jedoch, $a$ und $b$ und $x$ und $y$, alle nach wie vor Buchstaben, nicht konkrete Werte sind. Und das nennt Kant „Kartengebäude und Geschwätz“. Wogegen in einer wirklich naturwissenschaftlichen, auf Tatsachen sich beziehenden Weltanschauung es durchaus ungereimt ist, von einem Ausdruck zu verlangen, er solle an jeder Stelle ganz genau den selben logischen Sinn besitzen. Was unverrückt bleibt, ist die Anschauung selber; doch die Beweglichkeit der Definition zeigt gerade, dass es sich um lebendige Einsicht und um eine nie entsprechend zu erfassende Natur handelt im Gegensatz zu logisch-willkürlichen Kathederunterhaltungen. „Würde man eher gar nichts mit einem Begriff an-

fangen können, als bis man ihn definiert hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophieren stehen", sagt mit Recht Kant, und er bekennt sich zu folgendem Grundsatz, auf den ich gleich jetzt am Beginn unserer gemeinsamen Arbeit Ihre Aufmerksamkeit lenke: „In der Philosophie muss die Definition als abgemessene Deutlichkeit das Werk *eher schliessen als anfangen*"[82]).

71

Diese Bemerkung habe ich eingeschaltet, damit Sie von vornherein begreifen, in welchem Sinne Anschaulichkeit, im Gegensatz zu Logisiererei, Kant's ganzem Denken zugrunde liegt, und des weiteren, damit Sie sich nicht die Freude des Verstehens durch die vorzeitige Sucht nach Definitionen oder durch etwaige Einwürfe der Pedanten kürzen lassen. „Man kann viel von einem Gegenstande mit Gewissheit . . . sagen, ohne ihn erklärt zu haben", bemerkt Kant gegen die Philosophen, die mit den „allerabgezogensten Begriffen" anzufangen pflegen[83]). So können wir denn sehr gut von Erfahrung und Idee sprechen, wie wir es heute tun, nämlich an der Hand konkreter Beispiele, ohne Erfahrung und Idee logisch scharf definiert zu haben. Ja, es wäre völlig ungereimt — zwar sehr philosophenmässig, doch ganz unwissenschaftlich — wollten wir beschreiben, ehe wir erblickt, und sichten, ehe wir zusammengetragen haben. Im Laufe dieser Vorträge wird noch viel über Erfahrung und Idee zu sagen sein; ich hoffe, die Sache so einrichten zu können, dass Ihr Verständnis immer wächst und wächst, so dass unserem augenblicklichen Standpunkt später nur die Bedeutung einer untersten Sprosse zukommt; doch ist wahres Wissen — im Gegensatz zum blossen Lernen — eine Tat, und auf Taten kann man sich nur durch Tun vorbereiten; es muss immer alles da sein, wenn auch manches vorderhand „unausgewickelt" bleibt; soll das Morgen etwas Rechtes werden, so muss es im Heute eingeschlossen liegen. Später werden Sie dann Plato und Kant studieren und darin alles finden,

oder wenn nicht alles, so doch vieles, um das Werk „mit abgemessener Deutlichkeit zu schliessen“.

Idee und Vernunftbegriff

Doch ich muss der Eingebung, die uns auf diese Frage von dem Werte der Begriffsbestimmungen und damit zugleich aller rein logisch-theoretisch verfahrenden Philosophie geführt hat, noch eine nützliche Einsicht abgewinnen, die eng mit unserer heutigen Untersuchung über Erfahrung und Idee zusammenhängt.

Sie sahen, dass Kant sich auf Plato beruft, um das Wort „Idee“ in seiner alten Bedeutung wieder einzuführen. Er tut es mit besonderer Feierlichkeit, indem er einerseits die Verballhornungen dieses altehrwürdigen Ausdruckes zurückweist, andererseits sich davor scheut, „neue Wörter zu schmieden“. Doch liegt dem Gebrauche des Worts „Idee“ bei Kant eine Analyse des Menschengeistes zugrunde, zu welcher die Hellenen auch nicht den geringsten Ansatz gegeben hatten. Darum decken sich Idee bei Plato und Idee bei Kant doch nicht, sondern verhalten sich eher wie zwei auf die selbe, kaum aussprechbare Erkenntnis hindeutende Symbole. Das wird Ihnen erst im Plato- und im Kantvortrag ganz deutlich werden. Schon heute können Sie aber das eine verstehen, dass nämlich Kant's Vorstellung des Begriffs „Idee“ so reichhaltig und so bestimmt ist, dass er es für angemessen halten muss, zwischen mehr anschaulichen und mehr abstrakten Ideen zu unterscheiden: die ersten sind dann die eigentlichen „Ideen“, die zweiten nennt er „Vernunftbegriffe“. Doch ist eine scharfe Scheidung unmöglich; es handelt sich lediglich darum, auf Richtungen aufmerksam zu machen, in denen sich der Menschengeist bewegt; je nach dem augenblicklichen Standpunkt können manchmal Idee und Vernunftbegriff fast wie Gegensätze einander entgegengestellt werden, manchmal dagegen so völlig synonym sein, dass Kant das eine Wort für das andere braucht. Nicht wenige Rügen sind ihm dafür zuteil geworden. Die Herren, für deren Gedanken ein einziges Wort einen weit-

sitzenden Rock bildet, den sie mit der Schere kümmelspalterischer Begriffsbestimmung sich möglichst eng zu schneidern suchen, machen Kant Unklarheit, Inkonsequenz, Verwirrung zum Vorwurf; er verstehe nicht zu definieren, er bleibe seinen Definitionen nicht treu, usw. Und doch liegt hier einfach Anschauung vor. Sie haben an der Idee der Metamorphose deutlich gesehen, inwiefern diese Idee zugleich anschaulich und nicht-anschaulich ist. Einen Augenblick sah Goethe seine Urpflanze „mit Augen": da war sie I d e e; einen andern redet er von einer „abstrakten Einheit": da ist sie V e r n u n f t b e g r i f f. Bei einer Idee wird unsere Aufmerksamkeit manchmal durch das Begriffliche in ihr besonders in Anspruch genommen, und da ist es genau ebenso wichtig, den ideellen Begriff von den eigentlichen Begriffen (den „Verstandesbegriffen", wie Kant sie nennt) zu unterscheiden, wie es wichtig ist, die symbolischen Vorstellungen, die aus Ideen sich ergeben, von erfahrenen Gegenständen zu sondern. Es gilt also, die Tatsache der Ideenbildung nach zwei Seiten hin gegen Missverstand und Missbrauch zu schützen, und das geschieht am besten, wenn an den zwei äussersten Enden je eine bestimmte, den Missverstand abwehrende Vorstellung 73 errichtet wird. Daher die Definition: „Ein Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee o d e r der Vernunftbegriff." Nicht also, weil dieser fürstliche Intellekt weniger Konsequenz und Klarheit besessen hätte als der erste beste Privatdozent, sondern weil es sich bei ihm um die leibhaftige Erfassung der Tatsache „Idee", nicht um eine logische Schattenpuppe handelt, und weil diese Tatsache „Idee" eine vieldeutige ist, darum reichte ein einziges Wort nicht aus, sondern zwei waren notwendig, und diese zwei müssen bei ihm sowohl an kosmischer Ausdehnung wie auch an schraubstockartiger Zusammenpressung alles leisten, was man von einem Worte billigerweise verlangen kann.

Die Erfahrung

Dass nun „der Idee kein kongruierender Gegenstand in

den Sinnen gegeben werden könne" *(r. V. 383)*, ja, dass überhaupt „in der Erfahrung niemals etwas mit den Ideen Kongruierendes angetroffen werden könne", das ist nach allem Vorangegangenen so klar, dass es gewiss keines Wortes mehr der Erläuterung bedarf. Selbst Goethe hat später in guter Stunde gestanden: „Die Idee ist in der Erfahrung nicht darzustellen, kaum nachzuweisen; wer sie nicht besitzt, wird sie in der Erscheinung nirgends gewahr." Auf eines muss ich aber noch Ihre Aufmerksamkeit lenken, ehe wir das Kapitel Erfahrung-Idee, zu dem uns die Unterhaltung zwischen Schiller und Goethe so willkommenen Anlass gegeben hat, für heute schliessen. Es handelt sich um einen eigentümlichen Gegensatz Kant's zu Goethe.

Goethe — wie wir gesehen haben — glaubte sich so ganz in die objektive Anschauung der Natur versunken, dass er, ehe Schiller ihn aufrüttelte, sich gar nicht bewusst war, überhaupt Ideen zu besitzen. In Wahrheit bestand aber sein Auffassen der Natur — sowohl vor wie auch n a c h dieser Begegnung — vorwiegend aus einem Walten der Ideen. Intensives Erschauen, nicht genaues Erfahren ist seine Gabe und sein Ziel. Hierüber herrscht unter uns noch manche Unklarheit. Ich zitierte schon Goethe's eigene Worte, er habe kein scharfes Gesicht. Zwar hat er gelegentlich mit dem Mikroskop gearbeitet und auch Versuche über den Einfluss farbigen Lichts auf das Wachstum der Pflanzen angestellt; doch besass er weder Zeit noch Lust noch Anlage zu genauen Beobachtungen. Er selber gesteht einmal: „Ich hatte für nichts Positives einen Sinn, sondern 74 wollte alles wo nicht verständig, doch historisch erklärt haben" *(D. W. 9)*. Man betrachte nur die Entdeckung des Zwischenkieferknochens. Er ist nicht durch geduldige Arbeit gefunden worden, sondern Goethe hat einfach von vornherein erklärt, er müsse da sein. Er ging von einer Idee, von der Idee der Einheitlichkeit im Bau des Wirbeltierskeletts aus. Und es traf sich gut. Doch wird jeder

ernste, fähige Naturforscher mir recht geben, wenn ich behaupte, dass das Wesen unserer germanischen Naturwissenschaft darin besteht, alle derartigen apodiktischen Voraussagen zu verwerfen und einzig und allein die Erfahrung entscheiden zu lassen. Goethe war ein strahlendes Genie, und dennoch hat er nicht wenig Verwirrung durch seine unkritische Vermengung von Erfahrung und Idee innerhalb des Gebietes der exakten Wissenschaften veranlasst. So hat sich z. B. Goethe's Bestreben, sämtliche Organe der Pflanze auf die einzige Idee „Blatt" zurückzuführen, als ebenso undurchführbar wie unfruchtbar erwiesen; fünf Ideen — Thallom, Rhizom, Caulom, Phyllom, Trichom — hat man aufstellen müssen, um die Metamorphose unter Dach zu bringen und für die Wissenschaft einigen Nutzen daraus zu ziehen[84]). Noch schlimmere Verwirrung hat das Dogma „das Schädelgerüst ist aus Wirbelknochen auferbaut" hervorgebracht; nicht, weil die Idee nicht höchst anregend gewesen wäre, sondern weil sie der Beobachtung zuvorgriff, welche später zeigte, dass ein Teil des Wirbeltiercraniums aus Hautskelettbildungen hervorgeht, ein anderer Teil den Kiemenbogen gleichwertig ist, so dass die Analogie mit Wirbelknochen im besten Falle nur einen Teil des Kopfes, nicht den ganzen Schädel betreffen kann; übrigens bleibt die Zurückführung auch in diesem Teile so dunkel, dass sie mehr ein Thema für die pseudodialektische „Nach meiner Art zu forschen, zu wissen und zu geniessen Scholastik zoologischer Exegeten als eine Förderung der Wissenschaft bedeutet[85]). Goethe bekannte später selber: darf ich mich nur an Symbole halten"[86]). Doch diese „Art" 75 soll nicht bald ein anderer nachmachen; unsere echte Wissenschaft ginge in Scherben. In Wahrheit handelt es sich bei Goethe um etwas anderes; es handelt sich überhaupt nicht um eigentliche Wissenschaft, sondern um jene Welt des Auges, welche die ungeheure Masse des barbarischen Wissens im Interesse der Kultur neu gestalten soll. Darauf komme ich im nächsten Vortrag zurück. Kant nun,

der Mann, der so wenig die Augen auf die umgebende Welt richtete und bei dem man darum geneigt sein könnte, eine Bevorzugung der Ideenwelt vorauszusetzen, hat die selbständigen Rechte der Erfahrung im Gegensatz zur Idee ganz anders gewahrt als Goethe. Eines der hervorragendsten Ergebnisse von Kant's wissenschaftlicher Analyse der menschlichen Vernunft besteht in der scharfen Scheidung zwischen Idee und Erfahrung und in dem Nachweis, dass „in Betracht der Natur Erfahrung die Regel an die Hand gibt und der Quell der Wahrheit ist" *(r.V. 375)*. Missverstehen Sie ihn, bitte nicht. Welche hohe Bedeutung Kant den praktischen Ideen für das sittliche Leben des Menschen beilegte, wird Ihnen nicht ganz unbekannt sein; er sagt, sie seien „jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig" *(r.V. 385)*; und wie unentbehrlich er die theoretischen Ideen für die Wissenschaft hält, geht aus dem obigen Beispiel des focus imaginarius hervor und führt in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* zu überaus grossartigen Darlegungen über das Gesetz, nach welchem wir Menschen Gattungen und Arten aufstellen, ferner über den Sinn der Zweckmässigkeitsvorstellung, über die Endlichkeit und Unendlichkeit des Kosmos usw. Von einer Verkennung oder Geringschätzung der Ideen kann also keine Rede sein. Keiner hätte freudiger als Kant Couturat's Wort unterschrieben *Les idées sont le fondement même de la réalité*[87]), die Grundlage des Wirklichen sind die Ideen. Aber, was Kant im Gegensatz zu Goethe auszeichnet, ist, dass er immer die Unerbittlichkeit der empirisch gegebenen Tatsachen rückhaltlos anerkannte und deswegen die Ideen einer weit schärferen Kritik unterzog als Goethe, der zwar theoretisch nach der Unterhaltung mit Schiller seinen Irrtum eingesehen hatte, nichtsdesto-
76 weniger aber bis an sein Lebensende geneigt blieb, die nicht einmal klar formulierten Ideen seiner Vernunft für Erfahrungstatsachen der Natur zu halten. Wenn wir Ecker-

mann's Gedächtnis trauen dürfen, sagte Goethe noch 1827: „Ich entdeckte das Gesetz der Metamorphose“ *(G. 1. 2. 27)*; er hielt also noch immer die unvorstellbare und unausdenkbare Idee der Metamorphose für verwandt den Bewegungsgesetzen, auf die wir durch genaue Beobachtung gekommen sind, und begriff nie recht, dass es sich um einen völlig andern Geistesvorgang handelte[88]). Dagegen lautete Kant's Bekenntnis: „Ausserhalb der Erfahrung wird kein Dokument der Wahrheit irgendwo angetroffen“ *(r. V. 779)*; das ist zugleich das Bekenntnis aller exakten Wissenschaft, es ist das Banner, unter dem freie Männer gegen Obskurantismus, gegen Dogmatismus, gegen Aberglauben ausziehen. In der gesamten Weltgeschichte und bis zum heutigen Tage herab hat kein Philosoph die unveräusserlichen Rechte der Erfahrung so überzeugt und überzeugend vertreten wie Kant. Kein Wunder, dass die bedeutenderen Naturforscher sich zu ihm bekennen. Und er hat nicht allein unser Recht, die Augen zu öffnen, dargetan und mit philosophischer Strenge gezeigt, dass die Mauern, die man immer und immer wieder im Namen der Moral und der Religion gegen freie Forschung und freie Meinung aufrichtet, Bollwerke vieltausendjähriger Unmoralität und eingefleischten Heidentums sind, sondern er hat das grösste Gewicht darauf gelegt, uns vor den versteckten Feinden in den eigenen Gehirnwindungen zu warnen. Darauf zielt sein Bemühen. Sie alle sollen herbei, die Idee und die Theorie und das System, doch als Vermittler und Helfer, nicht als Begründer und Herrscher. Diese Kritik führt darum notwendig zu einer Reihe von Grenzbestimmungen in bezug auf die Erfahrung selber. Wir dürfen unsere Ideen und unsere Hypothesen und unsere Theorien und unsere Systeme nicht für Erfahrung halten — selbst dann nicht, wenn wir auch einsehen und bekennen, dass Erfahrung ohne sie unmöglich wäre. Hierdurch wird nun der Begriff der Erfahrung immer reiner, zugleich aber auch immer fester umgrenzt. Ein für allemal wird die

77 Erfahrung des frechen Flittertandes materialistischer Verblödung beraubt, als könne sie je über sich selber hinausführen und als sei sie eine Art Gottheit und nicht die blosse Dienerin eines despotisch gebietenden und gestaltenden Verstandes — des Königs im Turm. Doch auch dieser König muss sich bescheiden lernen; denn allein in der also gereinigten Erfahrung fliesst „der Quell der Wahrheit“, sie allein liefert „Dokumente der Wahrheit“, sie allein gibt „die Regel der Wahrheit an die Hand“.

Wegen dieser ihrer mittleren und erfolgreich durchgeführten Tendenz könnte Kant's *Kritik der reinen Vernunft* mit ebenso grossem Rechte die Vorschule der reinen Erfahrung geheissen werden.

Sie sehen den Abstand zwischen Goethe und Kant. Und habe ich auch nicht umhin können, theoretisches Gebiet zu streifen, so bitte ich Sie doch, heute nur auf die angeborene Art zu schauen Ihr Augenmerk zu richten. Dies ist das Primäre und Unvergängliche, wogegen jedes System eine Menge unpersönlicher Elemente enthält und in jedem Jahrhundert anders abgefasst worden wäre. Wollten wir aber nur das die beiden Männer Unterscheidende betonen, wir hätten nur halbes Werk geleistet und hielten in der Hand eines jener beliebten, mir aber verhassten Flächenbilder — alles links und rechts; damit Körperlichkeit entstehe, muss immer noch die andere Dimension hinzukommen: die Tiefe. Und da ist nun die entscheidende Erkenntnis die, dass diese zwei Männer, scheinbare Gegensätze in den Anlagen und infolgedessen auch in den Leistungen, nichtsdestoweniger auf das selbe Ziel hinstreben: die Förderung der Anschauung gegenüber den Ansprüchen des abstrakt-logischen Denkens. Goethe fördert die Anschauung durch Betonung des Wertes der Idee, die, wie er an einem Orte andeutet, „den inneren Sinn des Beobachters aufschliesst“[89]). Kant fördert die Anschauung durch Betonung der Erfah-

rung und durch die genaue Kritik des sehr verwickelten Gebildes, das wir „Erfahrung" zu nennen pflegen.

Goethe und Kant

Jetzt, glaube ich, verstehen Sie ganz genau — besser jedenfalls, als der gute Eckermann es je verstanden hat — was Goethe meinte, als er die denkwürdigen Worte sprach: „Ich ging aus eigener Natur einen ähnlichen Weg als Kant"[90]). Wir verstehen immer erst von dem 78 Augenblicke an, wenn eine Einsicht mehr enthält, als Worte fassen können. Nicht Worte allein, auch Urteile sind nur Symbole, sobald sie sich auf Lebendiges beziehen. „Ich ging einen ähnlichen Weg als Kant" wird nicht richtig verstanden, ehe wir einsehen, dass Goethe in genau dem selben Augenblick, zu einem anderen Manne redend, gesagt hätte: ich ging einen andern Weg als Kant. Wirkliches Wissen ist unausdenkbar; es wird nicht eigentlich mitgeteilt, sondern geweckt.

Für die Bedürfnisse dieses Vortrages ziehe ich nun das Ergebnis unserer vergleichenden Betrachtung der beiderseitigen Auffassung von Idee und Erfahrung folgendermassen zusammen: ein ewig aufnehmendes Auge strahlt auch ewig zurück, und somit pflückt es im Garten der Natur seine eigenen Ideen und glaubt, sie seien dort gewachsen — das war Goethe's Fall:

O lass sie walten,
Die unvergleichlichen Gestalten,
Wie sie dorthin mein Auge schickt.

Dagegen findet in dem fürsorglich verschlossenen Gehirn Kant's eine derartige Verwechslung nicht statt: das Licht von aussen blendet diesen Mann nicht, und somit war er befähigt, das Äussere vom Innern fein zu scheiden, und nicht das allein, sondern innerhalb der Wahrnehmung den eigenen Beitrag des Menschen von dem fremden zu sondern, sowie des weiteren innerhalb des begrifflichen Denkens den Stoff von der Form. Hätte Kant nicht die eigenartige und phänomenale Vorstellungskraft besessen, auf die ich Sie zu Beginn des Vortrages aufmerksam

machte, so hätte ihm der Stoff gefehlt: um eine Weltanschauung zu haben, muss man eine Welt sein eigen nennen; hätte aber Kant in so unmittelbaren Wechselbeziehungen zur Natur gestanden wie Goethe, so wäre er nicht imstande gewesen, jene Reihe von Unterscheidungen durchzuführen, auf welche das Menschengeschlecht im Interesse echter Wissenschaft und echter Religion immer wieder wird zurückgreifen müssen.

Und ausser dieser begrifflichen Zusammenfassung möchte ich aus unseren Betrachtungen auch eine „Moral" ziehen. Sie lautet: wer sich der Natur ganz hingibt, verliert sich in ihr. Goethe wusste es wohl. „Die Idee der Metamorphose", schreibt er einmal, „ist eine höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährliche Gabe von oben. Sie führt ins Formlose, zerstört das Wissen, löst es 79 auf"[91]). Und doch, bis in sein hohes Alter verfiel er immer wieder in den Mystizismus seiner Jugend. Nun ist die Mystik als Gemütsstimmung, als Ahnung transzendenter unwissbarer Welten gewiss eine verehrungswürdige Geisteserscheinung; manchmal hat sie auch die Wege gewiesen zur Befreiung aus den Ketten des Dogmas; doch als Verstandesdisposition ist sie abzulehnen; der strahlendste Intellekt verliert an Glanz, sobald er auf diesen Abweg gerät. Auch hier ist der grosse Kant unser Erlöser auf alle Zeiten; denn nur echte Kritik, wie er sie uns lehrte, kann vor Verirrung schützen. Leider jedoch hat es Goethe trotz des reinigenden Einflusses Kant's nicht vermocht, in der kritischen Stellung dauernd zu verharren. „Ich bin zur Identitätsschule geboren", ruft er fast klagend aus[92]); und wenige Jahre vor seinem Tode schreibt er die bedauernswerten Worte hin: „Die Materie kann nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existieren"[93]). Das schreibt der selbe Mann, der einige Jahre früher gestanden hatte, schon die Idee der Umbildung sei gefährlich und zerstöre das Wissen! Der Dualismus ist keine Theorie, sondern eine Tatsache. Es wäre vielleicht ganz hübsch,

wenn wir Menschen statt zwei Beine nur ein einziges hätten; doch Tatsache ist es, dass wir zwei haben und dass wir abwechselnd mit dem linken und mit dem rechten Fuss ausschreiten müssen, um vorwärts zu kommen. Jeder Monismus — er mag sich geben, wie er will — führt in letzter Instanz zur Nabelbeschauung. Sind Subjekt und Objekt eins, so schwindet alle Tat hin, die Wissenstat ebenso wie die Herzenstat.

Goethe freilich schützte sein Genie vor diesem Schiffbruch. Dieser herrliche Mann war reich an jenen Widersprüchen, in welchen sich echte Grösse — verschwenderisch wie ihre Mutter Natur — bewährt. Sie haben das soeben wieder gesehen. Und reichere Eingebung sprach aus ihm, 80 als er, anstatt zur flachen Identität sich zu bekennen, das ewige Wort sprach: „Wo Objekt und Subjekt sich berühren, da ist Leben." Behauptet er auch zu gewissen Stunden, „sein Denken sei ein Anschauen" (das sind seine eigenen Worte), es verschmelze förmlich mit den Gegenständen[94]), so gesteht er doch in anderen, der Mensch müsse sich auch der Natur gegenüber „gesetzgebend verhalten"[95]), was offenbar das Gegenteil von „verschmelzen" ist; ja, er sagt einmal, dass „alle Versuche, die Probleme der Natur zu lösen, eigentlich nur Konflikte der Denkkraft mit dem Anschauen sind"[96]). Das Wesen dieses unausbleiblichen Konflikts aufzudecken, das gerade war das Lebenswerk Kant's. Selbst der in philosophischen Fragen am wenigsten bewanderte Mensch muss leicht begreifen, welchen Gewinn es bedeutet, durch Analyse festgestellt zu haben einesteils, wie viel „gesetzgebendes Denken" des Menschen in der vermeintlich rein objektiven Anschauung am Werke ist, andernteils, inwiefern das Anschauen dem Denken erst den Stoff liefert und somit dem Gesetzgeber bestimmte Wege weist. Hierdurch erst ward die reinliche Scheidung zwischen Erfahrung und Idee möglich.

**Die Mathematik**

Somit habe ich die Aufgabe, welche ich mir mit dem

heutigen ersten Vortrag stellte, in der Hauptsache gelöst, soweit ich es vermochte. Doch will ich nicht schliessen, ohne Ihre Aufmerksamkeit noch kurz auf ein anderes Gebiet der Anschauung gelenkt zu haben, das zwar erst im nächsten Vortrag ausführlicher zur Sprache gelangen kann, wo aber der Vergleich zwischen Goethe und Kant so belehrend ist und die schon gewonnene Einsicht so wertvoll ergänzt, dass es auch heute nicht unerwähnt bleiben darf. Ich rede von der Mathematik.

Mathematik ist — um Goethe's Wort zu borgen — diejenige Anschauung, welche dem „gesetzgebenden" Denken des Menschen ganz und gar eigen ist. Über jene Brücke des Auges, von der wir am Anfang des Vortrages sprachen, kommen von aussen Gestalten hinein, Gestalten, die wir Menschen völlig unfähig sind zu erfinden, die wir nur kennen, insofern die Natur sie uns zugeführt hat; drinnen aber, im Turm, gibt es auch eine Gestaltenwelt, Gestalten, 81 die sich nicht auf dieses und jenes wirkliche Wesen beziehen, sondern auf alles und gar nichts, lauter Stangen und Winden und Kanten und Flächen, wie sie die Natur draussen nicht kennt oder wenigstens nicht kannte, ehe diese Welt der menschlichen Phantome in der Form von Maschinen greifbare Existenz gewonnen hatte.

Sie seh'n dich nicht, denn Schemen seh'n sie nur,

sagt Mephistopheles von den „Müttern"; diese Mütter sind unsere Mütter, die Mütter des Menschengeschlechts; von ihnen erbten wir unsere graue Hirnsubstanz, und diese ist der Archimedische Punkt, von wo aus — gleichsam von ausserhalb der Natur — wir das Netz unsrer ordnenden, abstrakt gestaltenden, brechenden, selbstherrlichen, gesetzgebenden Mathematik über den Kosmos ausbreiten, um ihn dadurch unserem menschlichen „Wissen" einzuverleiben.

Hierauf werden wir in den beiden folgenden Vorträgen näher eingehen müssen. Heute wollen wir uns damit begnügen, den unvermittelten Widerspruch in der Wertschätzung dieses menschlichen Schemenwesens — Mathe-

matik genannt — durch Goethe und Kant festzustellen. Kant's Glaubensbekenntnis lautet: „Reine Mathematik ... gewährt die wahrste Erkenntnis und ist zugleich das Muster der höchsten Gewissheit auf allen Gebieten" *(D. § 12);* und er bewundert nicht nur, sondern liebt die Mathematik so sehr, dass er von ihr urteilt, sie „rühre das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art als die zufälligen Schönheiten der Natur"[97]). Goethe dagegen, der von sich gesteht: „Trennen und Zählen lag nicht in meiner Natur"[98]), meint: „Seit der Regeneration der Mathematik ist die Wissenschaft in klägliche Abirrung geraten"[99]). Goethe ist nicht nur mathematisch unbegabt, sondern er verrät auch wenig Verständnis für das Wesen und die praktische Bedeutung der Mathematik; auch Kant ist kein grosser Rechenkünstler, er besitzt aber eine hervorragende mathematische Anschauungsgabe. Hier ist es Goethe, der die Augen zuhält, und Kant, der sie öffnet. Mit seinen offenen Augen gelingt ihm auch ein überaus geniales Gestaltungswerk von bleibender Bedeutung. Denn gewiss darf man ohne Übertreibung behaupten, Kant's — vierzig Jahre später von Laplace wieder aufgenommene und zahlenrechnerisch näher ausgeführte — Hypothese über die Entstehung des Himmelsgebäudes sei eine der eminent genialen Leistungen der menschlichen Anschauungskraft. 82

Das Allbekannte brauche ich nicht zu schildern. Sie kennen diese Hypothese einer anfänglich ununterschiedenen, chaotisch-nebelhaften Urmasse, die infolge der Anziehung und Abstossung der Teilchen in Umdrehung gelangt, wodurch sich erst ein mittlerer Körper bildet, um diesen wieder andere, und so weiter — bis die Sonnen alle dastanden, oder wenigstens die meisten unter ihnen (denn einige sind noch heute im Nebelzustande), und um die Sonne ihre Planeten, und um die Planeten Ringe, Monde, Asteroiden usw. Kant nennt seine Hypothese einen „Versuch von dem m e c h a n i s c h e n Ursprunge des ganzen Weltgebäudes", und dieser Versuch war ein so glänzender,

dass er bis heute noch inner- und ausserhalb der exakten Wissenschaft fast alle Vorstellungen beherrscht. Es liegt mir aber viel daran, zu betonen, dass es sich hier nicht um eine „Theorie" im Sinne der von Descartes und Newton aufgestellten Bewegungsgesetze handelt, sondern um eine freischöpferische Hypothese. Ihre Anschaulichkeit ist so gewaltig, so überzeugend, dass auch Männer der Wissenschaft diese Tatsache manchmal übersehen; dadurch wird aber das Wesen der Leistung verkannt. In Wirklichkeit sieht man heute immer klarer ein — so belehren uns die Mathematiker — dass die betreffende Hypothese weder in Kant's Ausgestaltung noch in derjenigen Laplace's noch in der späteren Hervé Faye's noch in den ganz neuen Arbeiten J. Mooser's in allen Teilen vollkommen stichhaltig durchzuführen ist noch jemals durchzuführen sein wird. Sie ist eben nicht eine Theorie, sondern eine Hypothese; sie zwingt unreduzierbare Elemente in ihr Schema ein, damit das Ganze vorstellbar werde; irgendwo, wie bei allen Hypothesen, wird entweder den Tatsachen oder den Berechnungen Gewalt angetan. Auch haben solche Dinge wie Lord Kelvin's Berechnung, dass, wenn die ganze Erde von Anfang an aus festem Stahl bestanden hätte, sie bei ihrer Drehgeschwindigkeit fast genau dieselbe Abplattung an den Polen erfahren haben würde wie die tatsächlich vorhandene — die nach Kant's Vorgang mittelst der Annahme eines früheren gasförmigen, dann flüssigen Zustandes erklärt zu werden pflegt — viel zu denken gegeben über die Gewagtheit, aus Möglichkeiten Wirklichkeiten machen zu wollen. Neuerdings kommt nun die von hervorragenden Geologen 83 und Physiographen (Geikie, Nordenskiöld, Ratzel usw.) bevorzugte Hypothese hinzu, nach welcher die Himmelskörper aus dem Zusammenfallen fester Staub- und Steinmassen im kosmischen Raum um einzelne Attraktionspunkte entstanden wären. Nach ungefähren Berechnungen fallen jetzt in einem Jahrtausend vierundeinhalb Millionen Zentner an Meteoriten aus dem interplanetari-

schen Raume auf die Erdoberfläche. In einem Aufsatz in *Petermann's Mitteilungen* (1901, S. 217 fg.) kommt Friedrich Ratzel zu dem Schlusse, Kant's Hypothese sei „nicht als die alleinige und gewissermassen unumgängliche Erdbildungshypothese anzusehen. Die Geographie hat an sich keinen Grund, einen Urnebel und darauffolgenden glühendflüssigen Zustand des Planeten für wahrscheinlicher zu halten als den Zusammensturz von kleinen Himmelskörpern in verschiedenen Aggregatzuständen, aus deren Vereinigung unter Wärmeentwicklung die Erde, gleich anderen Himmelskörpern, hervorgegangen sein könnte." Der Ausblick auf solche früher ungeahnten Möglichkeiten entzieht der Nebularhypothese Kant's und Laplace's, wie Sie sehen, jeglichen dogmatischen Wirklichkeitswert und lässt sie nur um so grösser erscheinen, — als das nämlich, was sie in Wahrheit ist: ein geniales Erzeugnis des gesetzgebenden mathematisch-schematischen Menschenverstandes, freischöpferisch mit dem Bilde des gesamten Kosmos waltend. Jene selbe analysierende und aufbauende Vorstellungsgabe, welche wir vorhin bei der Westminsterbrücke am Werke sahen, greift hier kühn bis zu den Sternen und ruft: „Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen!" *(H., Vor.)*

Denker und Anschauer

Diese Art anzuschauen und in Folge dessen auch diese Art zu denken ist so ungoetheisch wie möglich: mit einer abstrakten „Materie", die nach physikalischen Gesetzen bewegt gedacht wird, hätte Goethe nicht das Geringste anzufangen gewusst.

Nun aber bitte ich, mit aller Aufmerksamkeit das Folgende zu beachten. Wie Sie schon aus unseren früheren Ergebnissen gelernt haben werden: die erste rohe Feststellung psychischer Anlagen gewährt wenig Belehrung; wenn die Analyse nicht weiter verfolgt wird, fühlt man nur die Last einer neuen Tatsache, nicht die Beflügelung durch eine neue Erkenntnis. An den hier bei der Betrachtung der Mathematik und des schematischen Schauens hervorge-

hobenen Gegensatz zwischen den beiden Arten zu schauen — Goethe's und Kant's — knüpft sich eine unerwartete, 84 paradox scheinende und psychologisch ungemein belehrende Einsicht: Kant's theoretische Gedanken sind anschaulicher als die Goethe's. Diese Hypothese Kant's über den mechanischen Ursprung des Weltgebäudes ist etwas viel Greifbareres, viel leichter Vorzustellendes, weil viel mehr mit Augen Gesehenes, als Goethe's Lehre von der Metamorphose der Gestalten. Und der Grund ist folgender: Kant führt ein konkret Geschautes (die Sternenwelt) auf ein Schema — also ebenfalls auf ein unmittelbar Anschauliches (nämlich auf ein geometrisch Anschauliches) — zurück; Goethe dagegen sucht für eine Idee, welche Anschauung in seiner Vernunft geweckt hat, ein Symbol, — die Idee selbst „übersteigt die Möglichkeit der Erfahrung", und das Symbol borgt zwar von der Anschaulichkeit, doch geht es darüber hinaus. Der reine Denker bleibt also beim Naturbetrachten innerhalb der Grenzpfähle möglicher Anschauung, wogegen das Anschauungsgenie sie nach beiden Seiten zu überspringen trachtet. Gelangt der reine Denker zum Anschauen, so ist sein Anschauen ein widerspruchsloses, ganz menschliches, ich möchte sagen ein logisches Anschauen; gelangt das Anschauungsgenie zum theoretischen Nachdenken, so hat er ein Supralogisches mitzuteilen und darum kann er nur durch Andeutungen reden und wird unklar und oft widerspruchsvoll. Aus diesem Grunde ist Kant's Naturlehre sichtbarer und fasslicher als die Goethe's.

Beachten Sie auch folgendes. Der mathematisch-mechanisch denkende Geist, das heisst derjenige, welcher auf dem Standpunkte des gesetzgebenden Menschen steht, tritt bewaffnet mit seinen Gesetzestafeln auf das unfassbare Weltganze zu und zwingt ihm sein Schema auf, wogegen der Priester des Auges die willenlose Hingabe an die Anschauung lehrt, jene „ganz eigene Art von Forschung", wie Goethe sie nennt, „die Anfrage an die Natur"[100]. An-

statt mit Kant den ganzen Kosmos in das Mencheninnere hineinzuzwängen, führt diese Anfrage an die Natur den Menschen aus sich heraus und wirft ihn der Natur in die Arme. Hier führt der Weg zur mystischen Vereinigung mit der Natur, hier führt der Weg zum Übermenschentum, wo der Starke, der einen festen Fuss und schwindelfreie Augen besitzt, hoch hinauf gelangen kann —

Wagt ihr, also bereitet, die letzte Stufe zu steigen
Dieses Gipfels, so reicht mir die Hand und öffnet den freien Blick ins weite Feld der Natur.

— wo aber diejenigen, welche unvorbereitet, tollkühn es wagen oder nicht dem echten Genie die Hand reichen, auf dass es sie stütze, sondern dem eitlen Rhetor oder dem mystischen Schwärmer, unvermeidlich in den Abgrund hinabstürzen müssen. Das Schema birgt keine solche Lebensgefahr. Zwar macht es leicht aus unbedeutenden Menschen Maschinen, doch was liegt daran? Es macht sie ja zugleich leistungsfähig. Und inzwischen wird es in den Händen der Begabteren „der Stolz der menschlichen Vernunft" (wie Kant in charakteristischer Begeisterung ausruft, *r. V. 492);* und indem das Schema mit selbstherrlicher Unbekümmertheit jede lebendige Gestalt, jedes Naturphänomen dehnt und presst und abhackt, bis sie in das Prokrustesbett der gesetzgebenden reinmenschlichen (mathematischen) Anschauung hineinpassen, schafft es Behälter und Organe für ein zunehmendes „Wissen", und zwar für ein Wissen, welches Gemeingut der Menschen — auch der Unbegabteren — werden kann und welches gerade darum, weil es ein gut Teil willkürlich-gewaltsamen Menschenbeisatzes an sich hat, so greifbar und überzeugend und wirkungsreich ist.

85

Übergang

Ich bin zu Ende. Von einer Zusammenfassung unserer Ergebnisse sehe ich um so eher ab, als wir in dem nächsten Vortrag vielfach auf die selben Gegenstände zurückkommen müssen. In der Person des Leonardo da Vinci werden wir ein zweites Anschauungsgenie — einen zweiten Mann aus

der Welt des Auges — unserem Kant entgegenstellen. Es wird sich aber zeigen, dass Leonardo nicht weniger als Kant von Goethe abweicht; dadurch werden wir lernen, zwischen Auge und Auge zu unterscheiden. Überraschend wird es wirken, Goethe — von Leonardo aus betrachtet — in Bezug auf gewisse Unzulänglichkeiten des Auges und auf ein Vorwalten des Denkens sehr nahe an Kant heranrücken zu sehen, Leonardo aber, den absoluten Künstler — von Goethe aus gesehen — Kant in wichtigen Punkten verwandt zu finden, weit näher verwandt als dem ideenreichen Dichter. So wird sich nach und nach der Reichtum und die Eigenart der Persönlichkeit Immanuel Kant's vor uns enthüllen und werden wir allmählich die Befähigung gewinnen, in sein Denken einzudringen. Möge der heutige Versuch eine gute Grundlage zu unseren weiteren Arbeiten gelegt haben. Kant hat es um uns verdient, dass wir nicht ruhen, bis er für uns lebendig geworden ist.

## ZWEITER VORTRAG

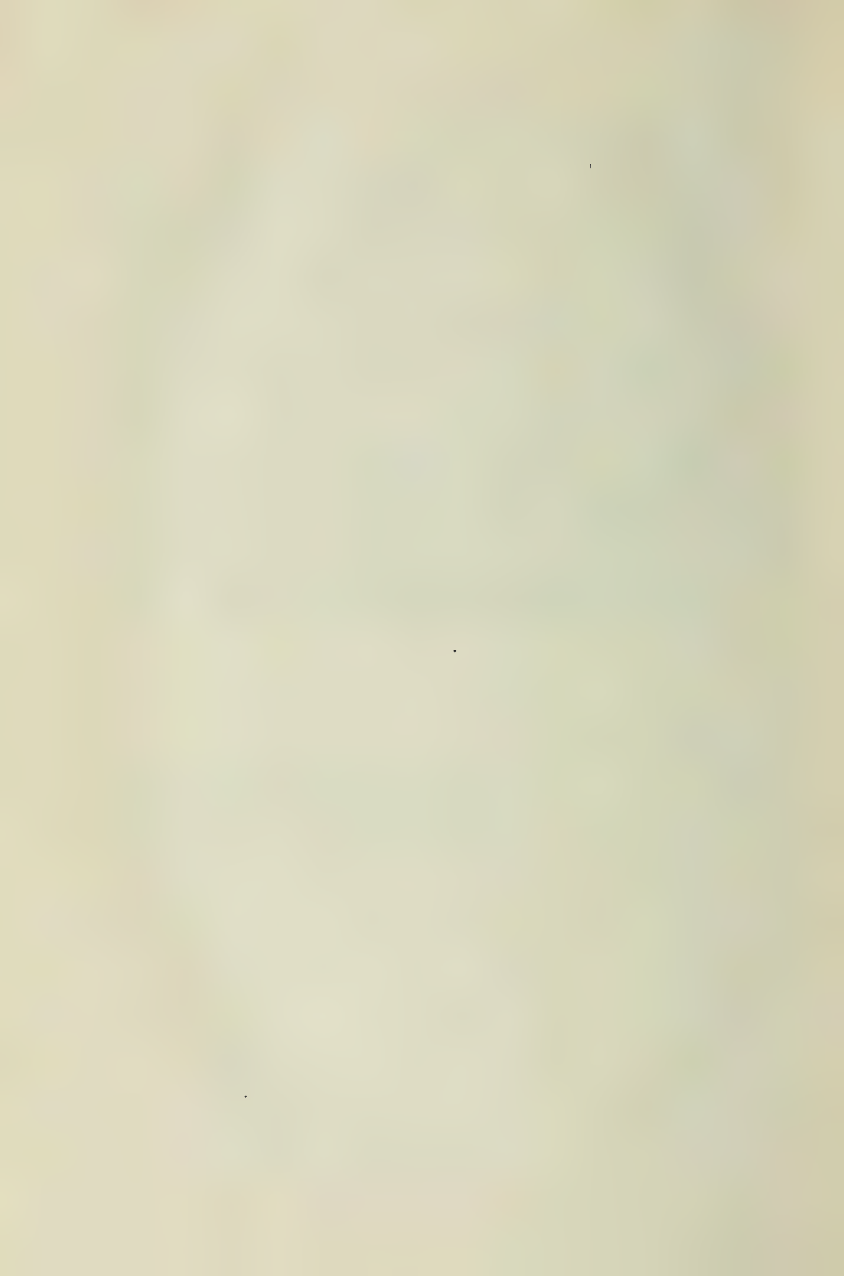
# LEONARDO

## (BEGRIFF UND ANSCHAUUNG)

### MIT EINEM EXKURS ÜBER PHYSIKALISCHE OPTIK UND FARBENLEHRE

---

> La nostra anima è composta d'armonia, ed armonia non s'ingenera, se non in istanti nei quali le proportionalità degli obietti si fan vedere o'udire. Leonardo



Wiederholung

Da zu einer Anschauung ein Anschauender und folglich zu einer Weltanschauung ein Weltanschauender gehört, so haben wir uns als Ziel vorgesetzt, etwas über die unterscheidenden Eigenschaften von Kant's persönlicher Art anzuschauen in Erfahrung zu bringen. Wir nehmen in diesen Vorträgen das Wort Anschauung nicht in dem landläufigen Sinne von „Meinung" oder gar „Lehre", sondern in der ursprünglichen (schon in der Sanskritwurzel *skau* = schau enthaltenen) Bedeutung des Sehens sowie der besonderen Art und Weise zu sehen, welche bestimmten Individuen eigen ist. „Das Sehen ist wie ein Erleiden so auch ein Tätigsein", erkannte schon Aristoteles; nun ist aber das Verhältnis zwischen Erleiden und Tätigsein in dem Sehen verschiedener Männer verschieden, ebenso auch der Grad und die feinere Beschaffenheit beider. Darum griffen wir zum Vergleich. Wir wollen Anschauende von allerhöchster Bedeutung selber „anschauen", überzeugt, dass dies uns erfolgreicher fördern wird, als wollten wir über sie abstrakt theoretisieren und ihre Lehren mit zugespitzten Definitionspfählen fein sauber einhegen. Aus unserem ersten Vergleich — dem mit Goethe — haben wir bedeutenden und bleibenden Gewinn gezogen. Die geistige Individualität Kant's stach auffallend ab von der Goethe's. Bei Kant beobachteten wir eine eigentümliche Art der Anschauungskraft in geradezu erstaunlichem Masse entwickelt: es war die Fähigkeit, das Beschriebene sich innerlich vorzustellen, und das Beschriebene ist ein stückweise oder — wie der technische Ausdruck lautet — analytisch Vorgeführtes; denn das W o r t kann nur nach und nach ein Ganzes geben, wogegen das A u g e zunächst ein Ganzes und nur nach und nach Teile gibt. Auch fanden wir bei Kant die von innen nach aussen projizierte, geometrisch-schematische, menschlich-schöpferische Anschauung, nämlich die mathematische, bedeutend entwickelt. Dagegen war für Goethe der unersättliche Augenhunger

89

charakteristisch und in engem Zusammenhang hiermit der Trieb, auch das Theoretische als ein mit Augen Angeschautes aufzufassen. Jedoch, als wir an der Hand der Metamorphosenlehre eine deutliche Vorstellung des Verhältnisses zwischen Erleiden und Tätigsein in Goethe's Sehen gewonnen hatten, stimmte es harmonisch zu Kant's innerem Sehen und zu seiner analytischen Unterscheidung zwischen Erfahrung und Idee.

Genie und Mathematik

Heute will ich nun diesen Vergleich mit Goethe fortsetzen, denn er birgt noch eine Fülle von Belehrung; ich hoffe Sie zu überzeugen, es könne ohne Zuhilfenahme 90 Kant's kaum gelingen, die Naturanschauung Goethe's richtig zu erfassen, zugleich auch, dass keiner so direkt und anschaulich zu Kant hinführt wie gerade Goethe. Sie werden also aus dieser Betrachtung doppelten Gewinn ziehen. Doch will ich heute zu diesen beiden einen dritten gesellen, einen andern grossen Künstler. Die Wahl treffe ich ohne jede Rücksicht auf Chronologie, lediglich mit der Absicht zu verhindern, dass wir etwa in öden Formalismus verfallen und, nachdem wir die eine Krücke — die der angeblichen, allgemein gefassten Gegenüberstellung zwischen anschaulichem Kopf und abstraktem Kopf — weggeworfen haben, nun gleich eine andere zu Hilfe nehmen. Es liegt nämlich die Gefahr nahe, das ewig drohende Auskristallisieren unserer trägen Gedanken hier wieder anschiessen zu lassen und uns mit der Phrase zu begnügen: hie Künstler, hie Philosoph. Leider hat kein Geringerer als Schopenhauer zu einem derartigen erstarrenden Missverständnis viel beigetragen; er ist der gelesenste aller Philosophen, und insofern gewiss mit Recht, als er der weitaus lesbarste ist; schade, dass zu seinen ziemlich zahlreichen Gedankenperversitäten (denn anders kann ich sie nicht nennen) die Behauptung gehört, „Genie" und „mathematischer Kopf" seien Gegensätze[101]). Auf eine Widerlegung dieser einfach unerhörten Behauptung — welcher als allererstes die gesamte Erscheinung des Hellenismus zum Opfer fallen

müsste — kann ich mich hier nicht einlassen; es wäre leicht und unterhaltend, sie mit alleiniger Benützung von Schopenhauer's eigenen Schriften durchzuführen; doch schämt man sich fast, mit dem geiststrotzenden Mann den Kampf aufzunehmen, wenn man ihn an entscheidender Stelle als Argumente anführen hört, Alfieri habe den vierten Lehrsatz Euklid's nicht begreifen können, und ein (ungenannter) französischer Mathematiker habe nach Durchlesung von Racine's *Iphigénie* achselzuckend gefragt: *Qu'est-ce que cela prouve*[102])? Wenn das Argumente sind, dann könnte man ebenso zwingend schliessen: Weil Coleridge mit vierzig Jahren (und trotzdem er auf dem Lande 91 lebte) noch nicht wusste, dass aus Kaulquappen Frösche werden, darum ist kein Dichter für Naturbeobachtung begabt. Das Schlimme an solchen Phrasen, sobald sie ein Mann wie Schopenhauer mit bestechender Beredsamkeit vorbringt, ist, dass sie dann weithin Verbreitung finden und sich als Dogma festsetzen. Und so begegnen wir heute vielen Menschen, die, bloss weil sie wie Alfieri etwas nicht können, sich für Genies halten und die, nicht genug, dass ihnen „der Stolz der menschlichen Vernunft" (wie Kant die Mathematik nennt) abgeht, sich noch mit ihrem Unvermögen brüsten. Dabei schauen diese geistig Vernachlässigten, die nicht einmal den einfachen Lehrsatz der gleichen Dreiecke zu fassen vermögen, von oben herab auf die bedeutendsten Menschen, sobald diese mathematische Begabung zeigen, und reihen sie in eine Klasse „zweiter Güte" ein. Doch genug davon — wenn es auch schwer ist, den Zorn über die Frechheit eines so grundverkehrten Dogmas nicht aufflammen zu lassen — und greifen wir gleich hinein auf den Kernpunkt[103]).

Schopenhauer's These betrifft das Genie im allgemeinen, doch bisweilen bringt er sie in einer engeren und dadurch plausibleren Form vor; so schreibt er: „Die Erfahrung hat bestätigt, dass grosse Genien in der Kunst zur Mathe- 92 matik keine Fähigkeit haben." Das ist eine bedeutende

Einschränkung, denn auch für ihn ist nicht bloss der Künstler Genie; er gibt sich ja selber gern als Beispiel und war doch für die Kunst gänzlich unbegabt. Nichtsdestoweniger ist diese Behauptung — die man in § 36 des ersten Bandes seines Hauptwerkes findet — so grundfalsch, dass man sich fragt, wie Schopenhauer hat verblendet genug sein können, sie vom Jahre 1818 bis zu seinem Tode unverändert stehen zu lassen. Denken wir an deutsche Künstler allein, so fällt uns als erster der auch von Goethe so besonders bewunderte, der grosse, der einzige, bald hätte ich gesagt der heilige Albrecht Dürer in den Sinn. Er ist einer von jenen „grossen Genien in der Kunst", von denen man sagen kann, sie seien Anfang und Ende und Gipfelpunkt, alles in einem. Natürlich wachsen sie aus Vorangegangenem historisch heraus, und sie führen zu Nachfolgendem hin, doch hängt diese Zusammengehörigkeit ihnen nur wie ein Mantel um die edle Gestalt; hier tritt, wie die Göttin aus dem Schaume, das Individuum aus der Menge heraus, ein Neues, Unvergleichliches, das früher nicht war und künftig nie wieder sein wird. Bei dem Anblick solcher Männer fällt einem das schöne Wort des selben Schopenhauer ein: „Die Kunst ist überall am Ziele." Vollendung ist es, was uns aus all dem fiebrigen Ringen dieser Künstler entgegenleuchtet, Ruhe, was uns vertrauensvoll und gelassen aus der Hast des ewig höher Strebenden anlächelt; und wo doch Arbeit, Gedanke und Gebet als unermüdliche Tagelöhner an dem Werke mitgeschaffen haben, thront jetzt die göttlich-mühelose, unfehlbare Harmonie. Zu diesen Grössten gehört Dürer. Und siehe da, er hatte nicht bloss „Fähigkeit zur Mathematik", sondern er hatte eine ganz ungewöhnliche Fähigkeit. Dürer ist der Verfasser des ersten Lehrbuchs der angewandten Geometrie in deutscher Sprache! Ausserdem widmete er ein ganzes Werk dem herzlich trockenen und nur mathematisch interessanten Gegenstand des Festungsbaues, und seine menschliche Proportionslehre ist ein kleines Wun-

derwerk verschlungener geometrischer Vorstellungen. Die Vorliebe für Mathematik, das sichere Auge dafür und das Gewicht, das er darauf legt für die Ausbildung des Künstlers — „die Kunst der Messung ist der rechte Grund aller Malerei", schreibt Dürer[104]) — sind ein besonderes Charakteristikum dieses grossen Künstlers. Schon dieses eine Beispiel genügt, Schopenhauer's Behauptung, der grosse Künstler besitze keine Fähigkeit zur Mathematik, als eine unhaltbare Verallgemeinerung aus einzelnen Fällen nachzuweisen. Und Sie begreifen leicht, dass mir daran liegen musste, die Verdächtigung zurückzuweisen, Kant sei schon darum zu den untergeordneten, ungenialen Geistern zu rechnen, weil er mathematische Beanlagung besass; vielmehr sehen wir, dass wir aus dieser Anlage nicht einmal auf ein unkünstlerisches Gemüt schliessen dürfen. 93

Leonardo

Jetzt erst rufe ich den Mann herbei, dessen strahlenden Namen ich mit keiner Polemik umschatten mochte, Leonardo da Vinci. Kein grösserer Maler hat je gelebt; und dieser grosse Maler war wie Dürer und noch mehr als dieser ein hervorragender Mathematiker und Mechaniker. Zugleich war er — wie wir täglich mehr einsehen lernen — ein fast allumfassender Geist, ein „Durchschauer" alles dessen, was sein Auge erblickte, ein Erfinder so unerschöpflich, wie die Welt vielleicht nie einen zweiten gesehen, ein tiefer, kühner Denker. Vergleichen wir seine Art zu schauen mit der Goethe's und Kant's; das soll uns, hoffe ich, vor jeder Gefahr des phrasenmässigen Auskristallisierens in alle Zukunft bewahren.

Gleich Goethe ist dieser Mann ganz Auge. Das Auge nennt er „das Fenster der Seele", *finestra dell' anima*[105]), er wird nicht müde, dessen Vorzüge zu preisen: das Auge ist der *signore de' sensi*[106]); das Auge ist die Quelle jeglichen Wissens. „Diejenigen, welche sich einzig auf das Studium gelehrter Schriften legen, statt dass sie durch das eigene Auge die Werke der Natur kennen lernen, sind nur Enkel, nicht Söhne der Natur, dieser einzigen Meisterin der

Meister“ *(R. § 660).* Alle Künste, alle Wissenschaften, alles Denken sind nach Leonardo „Töchter des Auges“, und darum ist der Maler *nipote à Dio,* „Enkel Gottes“. Das Auge dieses merkwürdigen Mannes ist aber ebensowenig wie das Goethe's ein ausschliesslich künstlerisches Organ,
91 sondern es ist auch ein „weltdurchschauendes“; und zwar strahlt von seinem Auge ein so helles Licht aus — denn das ist das Kennzeichnende an dem Auge solcher Männer, dass es Licht nicht nur aufnimmt wie andere, sondern Licht auch ausstrahlt, die Finsternis aufhellend, das Undurchdringliche bis zur Durchsichtigkeit anglühend — und von Leonardo's Auge, sage ich, strahlt ein so helles Licht aus, dass wohl der nüchternste Geschichtsforscher wird zugeben müssen, die intuitiv erratende Sehkraft dieses Organs grenze bei ihm an das Fabelhafte. Leonardo hat unsere gesamte neue Naturwissenschaft vorweggenommen, vorweggenommen nämlich, insofern dies dem blossen Auge möglich war ohne den Beistand der höheren Mathematik (die erst nach ihm entstand), der neuen Instrumente und der nur von Generationen zu bewältigenden Beobachtungsmenge. So z. B. sind ihm — dem 1519 gestorbenen, in dem strengen Kirchenglauben an die flache, zwischen Hölle und Himmel gelagerte Erde erzogenen — die Grundzüge des kosmischen Systems, wie sie Kopernikus erst dreissig Jahre später entwickelte, bekannt. Woher, weiss man nicht, ebensowenig in welchem Zusammenhang. Denn seine (bis zum heutigen Tage noch lange nicht alle entzifferten und veröffentlichten Bemerkungen) sind zumeist aphoristisch und bilden häufig ein fast unenträtselbares Durcheinander der verschiedenartigsten Einfälle, mitten unter oder auch quer über Skizzen oder auf der Rückseite von Zeichenblättern notiert. Oft sind es Gedanken, die er offenbar schnell — mitten in seiner Malerarbeit — festhält, um sie an anderem Orte anzuwenden; manchmal steht ausdrücklich: „In meinem Werke werde ich die Sache auf diese Weise ausführen müssen“ oder dergleichen; oder auch

es sind klare, saubere Dispositionen zu Büchern, die er nicht geschrieben zu haben scheint, und wir können jetzt nur aus der Anlage den Gedankengang erraten. Ein astronomisches System finden wir also bei Leonardo nicht. Doch finden wir auf einem Blatte mitten unter mathematischen Berechnungen, in ungewöhnlich grossen Buchstaben geschrieben: *il sole non si muove (R. § 886)*, die Sonne bewegt sich nicht. Kein Wort mehr. Es handelt sich offenbar um eine plötzliche Eingebung. Leonardo ist aber kein Visionär; er ist ein durchaus positiver Geist, der nicht ermüdet, auf streng empirischem und mathematischem Wege die *certezza delle scientie* zu suchen. *Sperientia è commune madre di tutte le scientie e arti (R. § 18)*, und *nissuna humana investigatione si po dimandare vera scientia, s'essa non passa per le mathematiche dimostrationi (L. § 1)*; also der Versuch und die Berechnung müssen herbeigeholt werden, um die Richtigkeit des Geahnten zu prüfen. Und so finden wir denn auf anderen Blättern eine Reihe von Untersuchungen und Folgerungen, die sich alle um diese mittlere Idee einer stillstehenden Sonne und einer beweglichen Erde drehen. So z. B. die wichtige Einsicht: *come la terra non è nel mezzo del cerchio del sole, ne nel mezzo del mondo*[107]), wie dass die Erde nicht in der Mitte des Sonnenkreises noch im Mittelpunkt der Welt stehe. Woran sich häufig die Bemerkung gliedert, die Sonne sei grösser als die Erde, und die Behauptung: *molte stelle vi sono, che son moltissime volte maggiore che la stella che è la terra*[108]). Die Einsicht, dass die dunkle Erde Licht widerspiegle *(R. § 865)*, führt Leonardo zu der weiteren, dass auch das Licht der Wandersterne reflektiertes Licht sei und dass, vom Mond aus erblickt, unsere Erde genau so aussehen würde, wie der Mond uns erscheint[109]). Von dieser Erkenntnis war es dann nur ein Schritt zu der Behauptung, die Erde besitze eine annähernd sphärische Gestalt und bewege sich um ihre Achse *(R. M., G. folio 54 recto)*. Freilich besitzen wir (so weit mir bekannt ist) keinen

schriftlichen Beleg dafür, dass Leonardo auch den weiteren Grundgedanken des heliozentrischen Systems — die Bewegung der Erde um die Sonne — in einem seiner lapidaren Sätze ausgesprochen hätte; doch ist ein grosser Teil des Materials noch unveröffentlicht, und aus den angeführten Lehren Leonardo's folgt diese Bewegung mit so zwingender Notwendigkeit, dass man annehmen muss, er habe sie gekannt. Und wenden wir nun die Aufmerksamkeit von der Bewegung der Gestirne zu den verborgenen Bewegungen im Leibesinnern, so finden wir, dass Leonardo durch eine ähnlich zaubermächtige Kraft des Blickes den Kreislauf des Blutes deutlich geahnt und sich vorgestellt hat. Man hat dies in Abrede stellen wollen, weil Leonardo an einer Stelle die Bewegung des Blutes mit der Ebbe und Flut des Meeres vergleicht; doch ist der Einwurf 96 hinfällig, weil die vorhandenen Gedankenzettel Leonardo's aus den verschiedensten Lebensaltern stammen und nichts die Worte vernichten kann, die wir von seiner eigenen Hand schwarz auf weiss besitzen über *il continuo corse che fa il sangue per le sue vene* und darüber, dass dasjenige Blut, welches zum Herzen ,,zurückkehrt" — *il sangue che torna indirieto* — ein anderes sei als dasjenige, welches (bei dem Austreiben des Blutes) die Klappen schliesst, *che riserra le porte del core*[110]). Diese Worte genügen, eine tiefe Einsicht in den Mechanismus des damals ungeahnten und erst hundert Jahre später entdeckten Kreislaufes zu beweisen; denn Leonardo weiss, dass das Blut ,,ununterbrochen durch die Adern läuft"; er weiss, dass es vom Herzen ausgeht und zum Herzen zurückkehrt, und er unterscheidet das venöse Blut vom arteriellen. Wobei wohl zu beachten ist, dass auch hier die wichtigsten einschlägigen Arbeiten Leonardo's noch unveröffentlicht sind; sie ruhen im Staube der Bibliothek zu Windsor.

Leonardo und Goethe

Diese zwei Beispiele — das astronomische und das physiologische — wähle ich aus der grossen Menge des Materials heraus; Leonardo scheint sich für alle Wissen-

schaften interessiert zu haben und überall durch die blosse durchdringende Kraft des Blickes, gepaart mit dem Scharfsinn des Urteils, der Wissenschaft — oft um Jahrhunderte — vorausgeeilt zu sein. Man denke nur an seine richtige Deutung der Versteinerungen und der geologischen Schichten zu einer Zeit, wo man erstere als das spielende Erzeugnis einer *vis plastica* erklärte und für letztere höchstens die Sintflut angeführt wurde! Doch kann ich mich leider bei diesem fesselnden Gegenstande nicht aufhalten; Sie können das Nähere in den Büchern über Leonardo nachschlagen[111]). Mir muss es genügen, wenn ich Sie durch typische Fälle mit der besonderen Art und der erstaunlichen Tragweite dieser Anschauungskraft vertraut gemacht habe. Worte genügen nicht, wir müssen Tatsachen in der Hand haben. Und diese Tatsachen — einem jeden, auch ungelehrten Menschen offenkundig — deuten auf einen Intellekt, dessen Verwandtschaft mit dem Goethe's sofort auffällt: das selbe ewig offene Auge, nimmer satt, das Auge des Türmers Lynceus (wie ich's im vorigen Vortrag nannte), über die ganze Welt geöffnet und den im 97 Turm eingeschlossenen König mit neuen Bildern unaufhörlich unterhaltend; zugleich auch ein schöpferisches Auge. Doch fallen uns zwei wichtige Unterschiede auf. Leonardo sieht genauer als Goethe, sein Auge ist ein schärferes Auge, und darum kann er, was dieser nicht konnte: er kann das Geschaute als Geschautes wiedergebären, er ist Maler — und insofern steht er noch weiter ab von Kant als Goethe. Aber, ebenso wie der äussere Sinn bei Leonardo feiner ausgebildet ist als bei Goethe, verhält es sich bei ihm auch mit jener inneren schematischen Anschauungskraft, die wir bei Goethe fast gar nicht, bei Kant hervorragend ausgebildet fanden; in dieser Hinsicht ist daher die Verwandtschaftsbeziehung eine umgekehrte: Leonardo steht Kant näher als Goethe ihm stand; er ist nämlich als Mechaniker genau ebenso genial begabt wie als Maler. Nehmen Sie die sechs prachtvollen Bände zur Hand, in denen Ravais-

son-Mollien alle Manuskripte Leonardo's in der *Bibliothèque de l'Institut* in Faksimile und Transkription mitgeteilt hat, und Sie werden sehen, dass neun Zehntel dieser Notizen sich auf Mathematik und Mechanik beziehen. Leonardo hat nie aufgehört zu rechnen. Die Quadratur des Zirkels und tastende Versuche nach einer Infinitesimalrechnung beschäftigen seinen Geist, und von dem Flug der Vögel bis zu der Betrachtung eines Wasserfalles, überall drängt sich ihm neben dem malerischen auch das mathematisch - mechanische Interesse auf. Die Mechanik nennt er einmal „ein Paradies" *(R. M., E. fol. 8 verso)*, und von ihr behauptet er: *la scientia strumentale over machinale è nobilissima (R. § 1154)*, die Mechanik ist die edelste der Wissenschaften. Auf dem Blatt, welches vielleicht die allerfrüheste Skizze zum Abendmahl trägt, finden wir unmittelbar unter dieser eine geometrische Aufgabe gezeichnet und in Ziffern gelöst, und ein anderes Blatt, welches Studien zu den Aposteln und eine ergreifende Skizze zum Christus aufweist, zeigt mitten unter diesen Figuren den Entwurf zu einer Maschine mit erklärenden Anmerkungen *(R. I., S. 334—5)*. Sind also Leonardo und Goethe zwei Männer, bei denen — zum Unterschied von Kant — das Auge das Lebensorgan bildet, so müssen doch zu dieser *finestra dell'anima* zwei sehr verschiedene Geister hinausblicken, zwei sehr verschiedene Arten des „Tätigsein" (um mit Aristoteles zu reden) und daher gewiss auch zwei sehr verschiedene Weltanschauungen. Wir werden vom 98 Äusseren anfangend bis ins Allerinnerste gelangen, wenn wir zunächst das Eine beachten: dass Goethe malen wollte und nicht konnte, während Leonardo einen solchen Gipfelpunkt bildnerischen Genies darstellt, dass einige wenige ihn vielleicht erreichen, keiner aber ihn überragt.

Goethe's geringe Fähigkeit in Bezug auf die plastischen Künste würde weniger auffallen, sähen wir ihn nicht von klein auf mit solcher Leidenschaft gerade hierin Meisterschaft anstreben. Man weiss, dass er als Student in Leipzig

mehr gemalt als studiert hat; Oeser's Atelier, nicht die Hörsäle der juristischen Fakultät waren sein Aufenthalt. Und mit welcher rührenden Emsigkeit wurde dieser Kampf um ein Unmögliches fortgesetzt!

> Doch unvermögend Streben, Nachgelalle,
> Bracht' oft den Stift, den Pinsel bracht's zu Falle;
> Auf neues Wagnis endlich blieb doch nur
> Vom besten Wollen halb' und halbe Spur.

Schliesslich muss Goethe selber gestehen: „Es fehlte mir die eigentliche plastische Kraft", und er fügt die köstlichen, selbstironisierenden Worte hinzu: „Meine Nachbildungen waren mehr ferne Ahnungen irgend einer Gestalt, und meine Figuren glichen den leichten Luftwesen in Dante's Purgatorio, die, keine Schatten werfend, vor dem Schatten wirklicher Körper sich entsetzen" *(D. W. 20).* Was dieser Mangel bedeutet, wusste Goethe genau; denn in einem Gespräche mit Eckermann (13. 12. 1826) führt er lobend Worte unseres Leonardo an: „Wenn in eurem Sohne nicht der Sinn steckt, dasjenige, was er zeichnet, durch kräftige Schattierung so herauszuheben, dass man es mit Händen greifen möchte, so hat er kein Talent." Und wissen Sie, warum Goethe kein Talent zum Zeichnen hatte? warum seine Nachbildungen „nur ferne Ahnungen irgend einer Gestalt" waren? Weil ihm der Sinn für Geometrie abging; weil wir Menschen so konstruiert sind, dass wir keine Gestalt, welche die Natur uns bietet, genau aufzufassen vermögen, wenn wir nicht — bewusst oder unbewusst — das Netz unseres angeborenen Formenschemas davor gehalten und uns auf diese Weise das Unregelmässige, Unberechenbare, Niedagewesene durch die Beziehung auf ein Regelmässiges, Berechnetes, ewig Unveränderliches einverleibt haben. Das geschieht, ohne dass wir daran denken, jede Sekunde unseres Lebens; wir schematisieren unaufhörlich. Sie werden später von Kant lernen, in welchem Masse unser ganzes geistiges Dasein 99 unter der Herrschaft des Schemas steht. „Dieser Schema-

tismus unseres Verstandes in Ansehung der Erscheinungen .....," schreibt er, „ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele." Denn die Bilder, die wir von aussen empfangen, das heisst das Ganze unserer Sinneseindrücke, können nicht unmittelbar erfasst werden, sondern unser Geist — das „Tätigsein" des Aristoteles — muss ihnen erst, wie Kant mit einer glücklichen Trope sagt, „sein Monogramm" aufdrücken. „Nur mittelst des Schemas können die Bilder mit dem Begriffe verknüpft werden." Sie sehen, es findet von aussen nach innen eine ähnliche Vermittlung wie von innen nach aussen statt. Unsere Ideen — Sie erinnern sich dessen von der Metamorphose her — konnten nur dadurch Sichtbarkeit erlangen, dass sie von der Sinnenwelt ein Symbol, z. B. das Blatt, sich borgten; diese Sinnenwelt aber — das ist die neue Erkenntnis — vermag es nicht, anders ins denkende Bewusstsein einzutreten als vermittelt durch Verstandesschemen; und diese Schemen decken sich ebensowenig genau mit den Wahrnehmungen wie die Symbole sich mit den Ideen deckten *(r. V. 180 ff.)*. Ich beabsichtige nun nicht, Ihnen in diesem Augenblick mit metaphysischen Erörterungen lästig zu fallen; im Gegenteil, ich wollte Sie nur darauf aufmerksam machen, dass uns der bildende Künstler dieses geheime Walten der „verborgenen Kunst" der Schematisierung am hellen lichten Tage zeigt und somit den Weg ebnet zu dem Verständnis eines der schwierigsten Teile von Kant's Erkenntniskritik. Denn was sonst unbewusst „in den Tiefen der Seele" vorgeht, das übt der grosse Maler bewusst und uns Allen sichtbar.

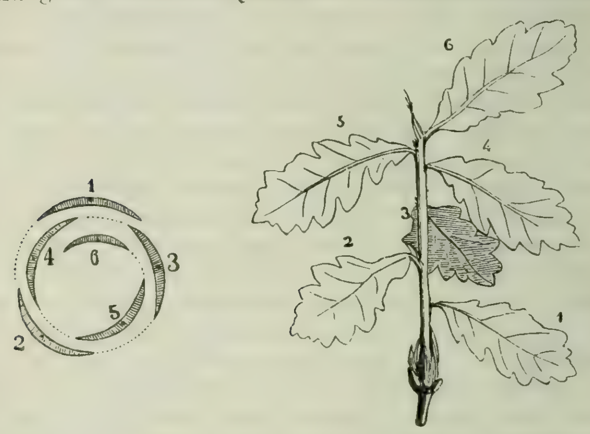
Darum schrieb Dürer jene Worte, die Sie vorhin wahrscheinlich befremdeten: „Die Kunst der Messung ist der rechte Grund aller Malerei", und der selbe Gedankengang liegt zugrunde, wenn er auf der nächsten Seite schreibt: „Im äusseren Werke muss der innerliche Verstand angezeigt werden." Und damit Sie genau erfahren, wie mächtig in einem solchen hervorragenden Gestalter das

Geometrisch-schematische ausgebildet und wie emsig es am Werke ist, möchte ich Sie bitten, eine andere Schrift Dürer's, die *Vier Bücher von menschlicher Proportion*, zur Hand zu nehmen — nicht in einer modernen, gekürzten Ausgabe, sondern in dem ursprünglichen Kleinfolioband vom Jahre 1528, mit allen Tabellen und Tafeln, wie sie aus des Meisters Händen hervorgingen. Sie werden staunen 100 über diese Welt der Zahlen und der geometrischen Figuren, in welcher Dürer lebte; Ihnen wird, glaube ich, dabei schwindlig werden. Durch Zahlenrechnung kann ja jede Komplikation erreicht werden, sie ergibt sich von selbst, ohne dass die Vorstellungskraft in Mitleidenschaft gezogen würde; es ist aber kaum fasslich, wie ein Mensch so ungeheuer verwickelte geometrische Gebilde als ein Anschauliches im Kopfe getragen haben kann, wie das doch bei Dürer offenbar der Fall war. In den ersten zwei Büchern werden Ihnen die vielen Zahlentabellen und die peinliche Genauigkeit der Messungen imponieren. Aber nun betrachten Sie das dritte Buch! Hier lehrt uns Dürer, wie wir die nunmehr festgestellten Proportionen nach Belieben verändern können; so lässt er z. B. ein bestimmtes Weib mittlerer Proportionen, das er uns schon vorgeführt hatte, unendlich lang und hager, dann aber kurz und monströs dick werden; oder aber ein Teil des Körpers wird verändert, die anderen bleiben, usw. Und dies alles mit beständiger Zugrundelegung geometrischer Schemen und mit Benützung von Instrumenten, die er „der Verkehrer", „der Verfälscher" usw. nennt. Das vierte Buch ist fast noch interessanter; es zeigt an, „wie man die vorbeschriebenen Bilder biegen soll", ist aber keine einfache Perspektivlehre in unserem Sinne, sondern eher das, was die Mathematiker Geometrie der Lage nennen, verbunden mit einer Projektionslehre. Sie brauchen nur die Figuren auf Folium Y 4, Z und fg anzusehen, um einen Begriff davon zu bekommen, was Dürer dem Kunstjünger zumutet.

Ähnlich war nun Leonardo's Kopf organisiert, zwar

8*

weniger selbstquälerisch — sehen Sie nur seine Lehre von der Perspektive an, wie lichtvoll sie sich neben der Dürer's ausnimmt — doch immer und überall die mathematischen Verhältnisse beachtend, immer Berechnung anstellend, immer das geometrische Schema zwischen dem Auge und dem Gegenstand ausbreitend. Vor 150 Jahren führte der Genfer Botaniker Charles Bonnet die sogenannte *Phyllotaxie* ein, d. h. die genaue Beobachtung der gegenseitigen Stellung der Blätter auf dem Stengel. Die verbreitetste Stellung nannte er den *Quincunx:* in diesem kommt immer




das sechste Blatt über dem ersten zu stehen, und zwar nach zweimaliger Umspannung des Stengels; jeder einzelne „Blattzyklus" besteht also aus fünf Blättern. Diese Entdeckung war das Ergebnis jahrelanger Studien eines geübten Fachmannes. Ein Vierteljahrtausend früher hatte 101 aber Leonardo's Künstlerauge den Quincunx beobachtet und mit peinlichster Sorgfalt nachgezeichnet, und zwar in seinem *Buch von der Malerei*[112]). Sie sehen, wie mathematisch genau der Maler beobachtete! Und nicht bloss genau, sondern schematisierend; denn in Wirklichkeit kommt diese $^2/_5$-Stellung nur annähernd vor. Damit Sie aber

auch den Geometer am Werk sehen, habe ich hier eine kleine Skizze aus Ravaisson-Mollien, Manuskript M, folio 78 verso, abgezeichnet. Notiert hat sich Leonardo dazu: „Alle Zweige besitzen Linien, welche nach dem Mittelpunkt des Baumes hinstreben.“ Um ihn zu verstehen, dürfen Sie natürlich nur die jüngsten Zweige in Betracht ziehen und müssen sich vorstellen, wie dieser angebliche „Mittelpunkt“ von Jahr zu Jahr hinaufrückt, zuerst schnell, dann langsam. Doch auch dann noch gehört zu einer derartigen Schematisierung viel Kühnheit. Auf anderen Blättern werden Sie sehen, dass Leonardo bemüht war, den menschlichen Kopf in ähnliche gesetzmässige Beziehungen zur Kreislinie zu bringen. Seine vergleichenden Schematisierungen verschiedener Menschenköpfe, einschliesslich der monströsen Missbildungen, sind so bekannt, dass ich nur darauf hinzuweisen brauche.



Das hier flüchtig Angedeutete mag genügen, Ihnen zu 102 zeigen, welche besonderen Anlagen bei einem Manne am Werke sind, der das Erschaute nachzubilden fähig ist. Wo diese Anlagen fehlen, da gibt es keinen Maler, weil es dann kein Organ zur genauen Aufnahme von Gestalt gibt und aus jedem Versuch nur „ferne Ahnungen“ hervorgehen können. Von solchen Wollenden und Nichtkönnenden sagt Leonardo: *Molti sono gli uomini chi anno desiderio e amore al disegno ma non disposizione (R. M., G. fol. 25 recto);* die *disposizione* besteht in der Fähigkeit zu schematisieren. Natürlich genügt die geometrische Anlage nicht, sie darf aber nicht fehlen. Wer das feste Schema vors Auge hält, merkt jede Abweichung der Gestalt, wogegen ein Goethe — wie wir gesehen haben — eher geneigt war,

das Unterscheidende gering anzuschlagen und überall das Verbindende zu erblicken. „Ich bin zur Identitätsschule geboren," gesteht er; das ist keine Malerschule. Andrerseits ist es gewiss interessant zu entdecken, dass der Denker mit geschlossenen Augen, dessen grossartige schematische Vorstellungskraft die Theorie des Himmels ersann, hierin eine wahre Geistesverwandtschaft mit einem Dürer und einem Leonardo an den Tag legt. Wohl treibt die Mathematik auf der einen Seite ihre Wurzeln in die Logik und kann bei manchem ihrer Adepten eine rein abstrakt-logische Geistesübung bedeuten; doch das lebendige Wasser, das den Baum speist, ist die Anschauungskraft, und so kann es denn vorkommen, dass ein Kant in gewisser Beziehung einem Leonardo näher steht als Goethe. Hierauf komme ich im Interesse des Zusammenhanges erst später zurück, bitte Sie aber, hinfürder nicht zu vergessen, dass die schematisierende Kraft eine wahre Gestaltungskraft ist.

Vorderhand müssen wir noch bei der Gegenüberstellung von Leonardo und Goethe verweilen. Ich möchte Ihnen zeigen, wie tief der Unterschied greift, den wir hier in dem schaffenden Auge beobachtet haben. Dazu werden uns Leonardo's Urteile über das Wesen der Kunst verhelfen. Nach ihm sind nämlich einzig die Sinne Vermittler der wahren Kunst, und wer — wie der Dichter — lediglich durch Beschreibungen die sinnliche Vorstellung reizt, bedient sich einer untergeordneten, mittelbaren Kunstgattung. Stolz ruft Leonardo aus: *Se'l pittore vol vedere bellezze, che lo innamorino, egli n'è signore di generarle (L. § 13).* Dass der Dichter ebenfalls Herr sei, das Schöne
103 zu zeugen, bestimmt, ihn mit Liebe zu umfangen, das leugnet Leonardo. Denn *il senso più nobile* ist das Auge, und auf diesen edelsten Sinn folgt das Ohr, *la musica si deve chiamare sorella minore della pittura (L. § 29)*, wogegen der Wortkünstler nur indirekt und uneigentlich Künstler ist, da er nur auf Umwegen und mit Umgehung

der Sinneseindrücke Gestalten erzeugt: *e per questo il poeta resta, inquanto alla figurazione delle cose corporee, molto indictro al pintorc, e dellc cose invisibili rimane indietro al musico (L. § 32).* Der gewichtigste Einwurf aber, den Leonardo gegen den Dichter erhebt, ist, *che non ha potestà in un medesimo tempo di dire diverse cose;* nun sei es aber das Ziel der Kunst, die in der Menschenseele schlummernde Harmonie, die vieltönige, wachzurufen, und das müsse blitzähnlich, wie ein Hauch Gottes geschehen; denn *armonia non s'ingenera se non in istanti, nei quali le proportionalità degli obietti si fan vedere, o'udire (L. § 27).* Hier ist offenbar der plastische Künstler der Herr, denn er allein offenbart sein ganzes Werk in einem einzigen Augenblick, weswegen Leonardo seine Kunst *una Deità* nennt *(L. § 23).* Doch auch der Musiker gibt in jedem einzelnen Augenblicke eine vielgestaltige, vollkommene Harmonie, wogegen der Dichter in Worten genötigt ist, aus Stücken aufzubauen, *l'una parte nasce dall' altra successivamente, e non nasce la succedente, se l'antecedente non muore (L. § 27).* Es ist nicht meine Absicht, diese ästhetischen Lehren Leonardo's hier zu erörtern; ich musste Ihnen nur zeigen, mit welcher leidenschaftlichen Einseitigkeit dieser hellblickende Mann dem Auge und nebst dem Auge überhaupt den unmittelbaren Sinneseindrücken im Gegensatz zu aller Reflexion ergeben ist. Die Berührung mit Richard Wagner ist offenbar und würde in einem anderen Zusammenhang zu fördernden Betrachtungen Anlass geben.

Hier aber interessiert uns zunächst das eine: Leonardo, der Mann, dessen Auge uns sofort an Goethe's Auge erinnert hat, ist nicht nur ein Antipode Goethe's in Bezug auf wissenschaftliche Naturbetrachtung, sondern er ist nahe daran, diejenige Kunst, in welcher Goethe Unsterbliches schuf, gar nicht als wahre Kunst anzuerkennen. Goethe und Leonardo stehen — von dem Standpunkt aus gesehen, den wir augenblicklich einnehmen — so weit von-

einander, dass wir sie kaum zueinander in Beziehung bringen könnten, wenn nicht Kant beiden die Hand reichte. Denn in der Tat, Kant, den wir vorhin Leonardo 104 nahe verwandt fanden — so dass die beiden, von dem fernen Goethe aus betrachtet, wie Brüder erschienen — rückt jetzt, vom Standpunkt der Ästhetik Leonardo's aus, dicht an Goethe heran. In diesem Stückweise-Aufbauen — *una parte nasce dall'altra successivamente* — hatten wir ja ein Kennzeichen der Anschauungsweise Kant's gefunden; Leonardo zeigt uns jetzt, dass es für jeden Gedankenkünstler bezeichnend ist, selbst auch für den Dichter. Und unwillkürlich rufen uns diese Worte — *una parte nasce dall'altra* — Goethe's Metamorphosenlehre in das Gedächtnis. Freilich schaut Goethe mit anderen Augen als Kant in die Natur hinein, doch aufbauen muss auch er, und um ihre Erscheinungen übersichtlich zu gestalten und seinem Gedächtnis einzuverleiben, kann er nicht umhin, das eine aus dem anderen entstehen zu lassen; ,,Metamorphose" soll dies gerade besagen. Es wiegt also tatsächlich in der intellektuellen Persönlichkeit Goethe's genau so wie in der Kant's eine Anlage vor, die wir wohl mit Kant als ,,Verstand" im Gegensatz zur ,,Sinnlichkeit" bezeichnen dürfen, oder vielleicht noch besser als ,,Vernunft" (im Kantischen Sinne des ,,ganzen oberen Erkenntnisvermögens") im Gegensatz zur Anschauungskraft überhaupt. Bei diesen beiden Männern, Goethe und Kant — aus wie verschiedenen Quellen sie ihre Eindrücke auch schöpfen mögen — bildet doch die Betonung der Idee, das Verweilen bei dem Theoretischen einen gemeinsamen Zug. Mag auch der Weg, auf dem Goethe zu seinen Ideen gelangt, ein anderer sein als der, den Kant beschreitet — ganz daheim, ganz Herr, ganz Schöpfer ist er nur auf dem Gebiete, welches Kant das ,,obere Vermögen" nennt im Gegensatz zu einem ,,unteren Vermögen", während Leonardo dieses angeblich untere Vermögen als das ,,obere" betrachtet und von keinem Wissen etwas hält, das nicht ,,aus der Sinnes-

erfahrung geboren, durch die mathematische Darlegung seinen Weg genommen und im Experimente seinen Abschluss gefunden hat" *(L. § 1 u. 33).* Weswegen er uns zuruft: *Non vi fidate degli autori che anno solo colla imaginatione voluto farsi interprete fra la natura all'uomo (R. M., I fol. 54 recto)* und uns warnt, wir sollen uns lieber nicht abgeben mit *quelle cose, di che la mente umana non è capace e non si possono dimostrare per nessuno esemplo naturale (R. § 1210).* Für Leonardo existiert, wie Sie sehen, in Bezug auf die Natur nichts als die strengste, Wirkung und Ursache verknüpfende Empirie, wogegen die Gestaltung durch Ideen, wie sie Goethe übte und wie sie Kant verteidigte, ihm müssige *imaginatione* dünkt, oder 105 wie er sie auch nennt, *bugiarda scientia*, eine Lügenwissenschaft *(L. § 33).*

Hier entdecken wir nun, wie tief der Unterschied zwischen Goethe und Leonardo greift; denn er betrifft nicht die Kunst allein, sondern erstreckt sich bis auf die ganze Art, die Natur zu betrachten. Wir sahen schon im vorigen Vortrag, dass Goethe mit Ideen arbeitete, wo er Erfahrungen zu besitzen glaubte: da haben Sie gleich ein Beispiel des Vorwaltens der Vernunft, des „oberen Erkenntnisvermögens" im Gegensatz zur empirischen Anschauung. Denn — wie unsere Untersuchung der Metamorphosenlehre uns zeigte — Ideen sind wohl ein Geschautes, nicht aber ein empirisch Geschautes, mit anderen Worten, sie sind uns nicht durch blosse Erfahrung gegeben; wohl wurzeln sie in sinnlichen Eindrücken, doch ist das nur ihr Nährboden; die Luft, die sie umgibt, ist die der Vernunft, und das Tageslicht, in welchem wir sie erblicken, strahlt von innen, aus einem *focus imaginarius.*

Ein Wort Kant's wird uns in diesem Augenblick gute Dienste leisten; denn es bezeichnet genau, was Goethe von Leonardo scheidet, und gönnt uns zugleich einen tiefen Einblick in Kant's eigene Art zu schauen; auf abstraktem Wege studiert, hätten wir seine Absicht vielleicht gar nicht

verstanden; so aber, im Licht und Schatten Leonardo's und Goethe's, tritt sie plastisch hervor. Kant redet vom Wesen des Dichters. Nachdem er — im diametralen Gegensatz zu Leonardo — „der Dichtkunst unter allen Künsten den obersten Rang" angewiesen hat, rühmt er dem Dichter vornehmlich das eine nach, dass er „ein freies, selbsttätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurteilen, die sie nicht von selbst weder für den Sinn, noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen" *(Ur. § 53)*. Also, der Dichter lehrt uns die Natur nach Ansichten betrachten, welche die unmittelbare Erfahrung nicht bietet, und er deckt in uns ein Vermögen auf, das Sinnliche zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Diese Definition des Dichters im allgemeinen passt genau auf Goethe's Verhältnis zur Natur. Bei seiner Betrachtungsweise findet ein beständiges Wechselspiel statt zwischen dem, was die Sinne bieten, und dem, wozu die Sinneserfahrung nur als Sprungbrett
106 diente. Goethe ist ein guter, treuer, ja in einem gewissen Sinne und, wo es not tut, ein nüchterner Beobachter der Natur; doch ist es eine im edelsten Sinne des Wortes „dichterische" Sehnsucht — und damit will ich sagen, ein Sehnen und ein Vermögen zu gestalten — was ihn zur Beobachtung antreibt; er will jenes „freie, selbsttätige und von der Naturbestimmung unabhängige Vermögen" ausüben, und ohne es selber zu wissen, fliegt er hinaus weit über die Grenzen der empirischen Erfahrung. Seine *orphischen Urworte* — deren letzte Zeile das berühmte

Ein Flügelschlag! und hinter uns Äonen! —

sind ursprünglich in der *Morphologie* erschienen, der herrliche *Athroismos* gehört zur Knochenlehre, und hier wird uns mitten unter den Knochenbildern und Tabellen zugerufen:

Nimm vom Munde der Muse,
Dass du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewissheit.

Die Muse also soll auf dem Gebiete der Naturforschung unsere Schutzgöttin sein! Und zwar ist sich Goethe in gewissen Augenblicken seines Verfahrens vollkommen bewusst; denn unter seinen nachgelassenen Aufzeichnungen über Naturlehre finden wir folgende höchst bemerkenswerte: „Phantasie ist der Natur viel näher als die Sinnlichkeit; diese ist in der Natur, jene schwebt über ihr. Phantasie ist der Natur gewachsen, Sinnlichkeit wird von ihr beherrscht" *(W. A., 2. Abt., 6, 361).* Da sehen Sie das „freie, selbsttätige Vermögen", von dem Kant sprach, am Werke; zugleich sehen Sie das genaue Gegenteil von Leonardo's Überzeugungen und Grundsätzen. Denn nach Leonardo ist „alles Wissen eitel und voller Irrtümer — *vane e piene di errori* — welches nicht aus der Sinneserfahrung geschöpft und durch das wissenschaftliche Experiment geprüft worden ist" *(L. § 33).* Leonardo ist ein so strenger Empiriker, dass er sogar dem Künstler zuruft, er dürfe kein höheres Ziel kennen als *gareggiare colla natura (R. § 662),* wörtlich: mit der Natur zu wetteifern. Wie verschieden die Augen Goethe's und die Leonardo's arbeiten, sehen wir aber nicht bloss an den Lehren, zu denen ihre Art zu schauen Anlass gibt, sondern auch an dem Erfolg ihrer Tätigkeit. Nicht allein darf Leonardo von sich sagen, *in pictura posso fare a paragone di ogni altro, e sia chi vuole*[113]), während Goethe nach jahrelangem Streben das Gegenteil gestehen muss, sondern Leonardo's wissenschaft- 107 liche Leistungen sind durchaus anderer Art als die Goethe's. Goethe's Metamorphosenlehre, seine Farbenlehre, seine übrigen wissenschaftlichen Gedanken bin ich weit entfernt gering zu schätzen; vielmehr bin ich tief überzeugt, dass seine ganze Art, die Natur anzuschauen, für die Kultur des menschlichen Geistes eine Bedeutung besitzt, die wir jetzt erst zu ahnen beginnen. Goethe ist in mancher Be-

ziehung kaum erst geboren. Diese Bedeutung ist aber eine kulturelle, nicht eine wissenschaftliche im eigentlichen, strengen Sinne dieses Wortes. Goethe wird uns lehren, „den freien Blick ins weite Feld der Natur zu öffnen“, den f r e i e n Blick, das heisst, den Blick des bewussten menschlichen Schöpfers, der nicht mehr in dumpfem Gehorsam der trägen Materie zu Willen steht, sondern „der Natur gewachsen ist“, und das heisst zugleich, den Blick des Mannes, dessen Auge nicht mehr von den eigenen Zwangsvorstellungen geblendet wird, sondern — dank den Bestrebungen Kant's — mit der eigenen Freiheit auch die Freiheit der Natur gewonnen hat. Das alles — worauf ich noch heute zurückkomme, sobald unsere Betrachtungen genügend herangereift sind — können wir einsehen und müssen dennoch zugeben, Goethe habe die exakte Naturwissenschaft mehr angeregt und aufgestachelt als wirklich gefördert, wogegen der adleräugige und kluge Empiriker Leonardo, der schematisch erblickende und mechanisch denkende Mann, die Methode der Wissenserwerbung so genau kannte, dass er den Siegesgang unserer Naturforschung ahnend vorwegnahm. Wie Kant uns neulich zurief: „Die Erfahrung allein ist in Betracht der Natur der Quell der Wahrheit.“ Das wusste Leonardo genau; *gareggiare colla natura*, das war nicht in der Kunst allein, sondern auch in der Wissenschaft sein Sinnspruch, seine Lust und die Ursache seines Erfolges. Dass die Erde sich dreht, ist keine symbolische Idee — wie Goethe's Metamorphosenlehre — sondern eine konkrete Theorie; dass das Blut vom Herzen durch die Adern gejagt wird, ist nicht — wie die Entdeckung des Zwischenkieferknochens — die Folgerung aus einer *a priori* Annahme, sondern eine durch mühsame Untersuchung und Beobachtung entdeckte Tatsache. In Bezug auf reine Naturwissenschaft kann man, glaube ich, sagen, habe Leonardo Goethe fast ebenso übertroffen wie im Malen. Er kennt die einzig wahre Methode; das sieht man ihm gleich an; und damit ist alles gesagt. Be-

obachtung, Experiment, mathematische Berechnung: immer wieder schärft er diese drei ein als die Grundlage 108 alles wahren Wissens. Bedenkt man ausserdem, dass er der Ausbildung der instrumentalen Technik leidenschaftliches Interesse widmete (zur Beobachtung des Mondes hatte er sich schon hundert Jahre vor Galilei eine Art Teleskop erbaut), so muss man gestehen, er besass alle Eigenschaften, die den geborenen Naturforscher ausmachen.

Indem wir das Unterscheidende zwischen Leonardo und Goethe immer schärfer herausarbeiten, sind wir nun an dem kritischen Punkt angelangt, ich meine an dem Punkt, wo es sich lohnen wird, einen tiefen Schacht einzusenken, mit der Gewissheit, dass wir auf Edelmetall der Erkenntnis stossen. Wer die verschiedenartige Wertschätzung der Mathematik für die Wissenschaft bei Leonardo und bei Goethe wirklich bis auf den Grund versteht, hat viel gewonnen, nicht bloss für die Würdigung dieser beiden grossen Geister, sondern überhaupt für sein eigenes Gedankenleben. Und zugleich ist dieser Punkt einer der kritischen für das Verständnis des Kantischen Intellektes. Denn sahen wir vorhin Kant ganz, ganz nahe bei Goethe, so schnellt er zurück zu Leonardo, sobald nicht Kunst und Idee, sondern Wissenschaft und Mathematik betont werden. Hier herrscht nicht bloss — wie vorhin bei der Betrachtung des Schematisierens — Analogie der Anlagen zwischen Leonardo und Kant, sondern eine wahre, enge Verwandtschaft in der ganzen Art, die Welt zu erschauen. Goethe dagegen steht abseits in grosser Ferne.

Über Leonardo's Liebe zur Mathematik habe ich schon gesprochen; ich muss aber Ihre Geduld noch einige Augenblicke beanspruchen. *Non mi legga, chi non è matematico*, es wage keiner, mich zu lesen, der nicht mathematisch beanlagt ist! — dieser Kraftspruch könnte genügen. Was wir aber noch lernen müssen, ist, dass es sich bei Leonardo nicht lediglich um eine Liebhaberei noch auch um ein dem bildenden Künstler unentbehrliches Werkzeug handelt,

sondern um eine philosophische Einsicht in das Wesen des Menschengeistes. „Der Mann, welcher die Mathematik geringschätzt, nährt sich von Konfusion", sagt Leonardo, *chi biasima la somma certezza della matematica, si pasce di confusione e mai porrà silentio alle contraditioni delle soffistiche scientie, colle quali s'inpara uno eterno gridore (R. § 1157).* Denn „in den mathematischen Wissenschaften ist die Wahrheit enthalten und die Möglichkeit zu wissen" *(R. § 1210).* Das ist ein sehr wichtiges Wort: die Mög-109 lichkeit zu wissen; Goethe hätte es nicht unterschrieben, Kant dagegen mit beiden Händen. Und weil ein tatsächliches „Wissen" an die Ausübung der mathematischen Denkweise geknüpft ist, darum stellt Leonardo das Dogma auf: *Nessuna humana investigatione si po dimandare vera scientia, s'essa non passa per le matematiche dimostrationi (L. § 1).* Denn das Kennzeichen einer *vera scientia* ist für Leonardo die unumstössliche Gewissheit, und Wissen im Sinne von Gewissheit gibt einzig die Mathematik. Daher folgt, dass *nessuna certezza è, dove non si puo applicare una delle scientie mathematiche over che non sono unite con esse mathematiche (R. M., G. fol. 96 verso).* Also keine Forschung begründet echte Wissenschaft, wenn sie nicht den Weg der mathematischen Darlegung beschreiten kann und beschreitet: das ist die unerschütterliche Überzeugung Leonardo's. Und mit dieser klaren Erkenntnis von dem Verhältnis der Mathematik zum Wissen ist der Wundermann ebenso Kant vorausgeeilt, wie er mit seinen Entdeckungen Kopernikus und Harvey vorausgeeilt war. In einem seiner reifsten Werke, den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, schreibt nämlich Kant: „Ich behaupte, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist." Freilich hat Kant, der Denker, genauer analysiert als Leonardo. Im Zusammenhang seiner gesamten Weltanschauung hat er uns zwischen „eigent-

licher" und „uneigentlicher" Wissenschaft unterscheiden gelehrt; er hat uns gezeigt, dass eine Wissenschaft, die lediglich auf empirischer Beobachtung ruht, wohl den Namen und die Würde einer „Wissenschaft" verdiene, insofern sie von der Erfahrung nicht abweiche, die entdeckten Tatsachen systematisch ordne und sie nach dem Verhältnis von Ursachen und Wirkungen aneinander gliedere, dass man sie aber eher „systematische Kunst" nennen sollte (als Beispiel nennt er die Chemie seiner Zeit), weil zu der apodiktischen Gewissheit eines wirklichen Wissens etwas mehr gehört als empirische Erfahrung. Dieses Etwas — das, was Kant „den reinen Teil" nennt — ist gerade jene innere, menschliche Gesetzgebung, welche, insofern sie die Anschauung betrifft, Mathematik heisst. Einzig Mathematik gibt apodiktische Gewissheit; einzig apodiktische Gewissheit kann im strengen Sinne des Wortes „Wissen" genannt werden. Darum: je mehr Mathematik, um so mehr eigentliche Wissenschaft.

Sie sehen, welche wahre, tiefgreifende Verwandtschaft zwischen der Anschauungsart dieser beiden — auf den 110 ersten Blick uns so diametral entgegengesetzt dünkenden — Männer herrscht! Kant, der künstlerisch gänzlich Unbegabte, begreift doch die grundlegende Bedeutung von Gestalt und Mass für den Aufbau menschlichen Wissens und zeigt sich (in verschiedenen Werken und namentlich auch in den soeben genannten *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft)* als ein bemerkenswertes Talent auf dem Gebiet dieser gesetzgebenden schematischen Anschauung; Leonardo, der Künstler, der Schöpfer des Abendmahles und der Mona Lisa, ist nichtsdestoweniger mit Leidenschaft der Mathematik und Mechanik ergeben; die Wirkung ihrer unumstösslichen Gewissheit auf den Geist vergleicht er mit der Wirkung des Lichtes auf das Auge (*R. § 13)* und meint mit der Übertreibung des heissblütigen Künstlergemütes, sie allein enthalte „die Möglichkeit zu wissen".

Es handelt sich um eine wirkliche Harmonie in den Anlagen der beiden Männer. Und zwar tut sie sich gerade an der Stelle kund, wo Goethe versagt; denn wir dürfen hier von einem Versagen sprechen, sowohl künstlerisch als philosophisch. Künstlerisch ist das Verhältnis insofern leicht zu überblicken, als Goethe selber bitter empfand, was ihm abging; es war ein Wollen und Nichtkönnen. Philosophisch war er sich dessen leider nicht so genau bewusst, und das ist für ihn und für uns die Veranlassung zu einem gewaltigen *pascersi di confusione* geworden. Dass Goethe die Mathematik „verachtet" habe, ist natürlich albernes Gefasel der auf allen Lebenszweigen piepsenden Mikrocephalen; ein einziger Satz von ihm genügt zur Abwehr: „Niemand kann die Mathematik höher schätzen als ich, da sie gerade das leistet, was mir zu bewirken völlig versagt worden"[114]). Dass ihm auch hier etwas „versagt" war, hat er also doch empfunden, und wie hoch er das Versagte zu Zeiten einzuschätzen wusste, zeigt ein Satz mitten in der *Farbenlehre* (Didaktischer Teil § 724); wo jede Gereiztheit gegen die Rechenkünstler zu entschuldigen gewesen wäre und wo Goethe dennoch die Mathematik für „eins der herrlichsten menschlichen Organe" erklärt. Trotzdem müssen wir zugeben, dass Goethe nicht allein die Fähigkeit zur Ausübung, sondern auch das volle Verständnis für das Wesen der Mathematik in ihren unentrinnbaren Beziehungen zum Menschengeist nicht besass. „Falsche Vorstellung, dass man ein Phänomen durch
111 Kalkül abtun und beseitigen könne", ruft er z. B. ärgerlich aus[115]). Ja, was soll das heissen, „abtun", „beseitigen"? Erfassen, in der Gesetzmässigkeit seiner Bewegung dartun, zu einer Wissenschaft durchklären, genau so wie Albrecht Dürer es für die äussere Gestalt des menschlichen Körpers getan und wie Leonardo es für den Mechanismus des Blutumlaufs im Innern versucht hat: das ist es, was die Mathematik leistet. „Das Buch der Natur ist in mathematischer Sprache geschrieben", sagt Galilei. Goethe dagegen emp-

findet einen Widerspruch zwischen dem beobachteten Phänomen und dem mathematischen Schema. Dass er dies empfindet, verdankt er nun freilich der reinen Kraft seines Blickes; anstatt aber sich von Kant belehren zu lassen, es sei im Wesen des Menschengeistes begründet, wenn Bild und Schema nicht genau kongruieren[116]); anstatt mit Leonardo einzusehen, dass die mathematische Vorstellungsweise das notwendige Organ ist alles dessen, was Wissenschaft im Sinne eines exakten Wissens heissen kann, und dass das, was er — Goethe — erstrebt, nicht Wissenschaft ist, sondern etwas anderes, nämlich erhöhte Anschauung — „die Welt des Auges", von der wir im vorigen Vortrag hörten — und dass diese Welt im Gegensatz zur mechanischen Analyse ideelle Darstellung fordert, anstatt alles dessen arbeitet sich Goethe hartnäckig in die unglückliche Vorstellung hinein, es gebe eine unmathematische „Wissenschaft", man müsse die Anwendung der Mathematik „beschränken", sie innerhalb der Naturlehre auf ein geringes Gebiet zurückführen usw. Wissenschaft und Kunst, meint er, seien durch „falsche Anwendung der Mathematik" in „klägliche Abirrung geraten"[117]). Wenn man nun bedenkt, dass die antimathematischen Auslassungen Goethe's — deren man zahlreiche anführen kann — hauptsächlich auf die Optik zielen, und in Erwägung zieht, welche ruhmgekrönte Bahn die mathematische Optik seit Goethe's Zeit durchschritten und welcher weite Ausblick auf umfassende Erkenntnis sich in unseren Tagen durch Maxwell und Hertz gerade hier eröffnet hat; wenn man die heutige Bedeutung der Spektralanalyse für Astronomie, Chemie und Physik sich vergegenwärtigt und dann Goethe das Spektrum als nicht viel mehr denn eine Newtonsche Spielerei verlachen sieht, so muss man empfinden, der grosse Naturbeobachter und Dichter möge gewiss des Recht besitzen, 112 die Natur nach seiner Weise zu betrachten, es gehe ihm aber das Verständnis für die mathematische Methode der exakten Wissenschaft ab. Und zwar fällt dies um so mehr

auf, wenn wir dann bei Leonardo allerdings nur einige wenige, aber — 200 Jahre vor Newton — erstaunlich richtige Bemerkungen über die Spektralfarben finden und wenn wir an Kant's Hochschätzung der Huyghensschen Undulationstheorie denken. Wir besitzen also schon heute den Experimentalbeweis, dass wir auf Goethe's Wege in den Wissenschaften — als reinen Wissenschaften — nicht weiter kommen, während wir auf dem von ihm verabscheuten und von Kant als einzig richtig bezeichneten mathematischen Wege von einer theoretischen und praktischen Errungenschaft zur anderen fortgeschritten sind.

**Wesen der mathematischen Methode**

Was ist nun das Wesen der mathematischen Methode? Diese Frage ist hier nicht zu umgehen, sonst könnten wir weder die extreme Anschauung Leonardo's noch die extreme Anschauung Goethe's gerecht beurteilen, noch auch würden wir es verstehen, warum Kant's philosophische Kritik ihm gestattet, beiden entgegengesetzten Ansichten gerecht zu werden. Die Frage will ich vorderhand in möglichst wenigen und möglichst einfachen Worten zu beantworten suchen, zwar mit Anlehnung an Kant, doch ohne ihn für meine freie, anschauliche Darlegung verantwortlich zu machen; Genaueres ergibt sich aus später anzustellenden Betrachtungen.

Sobald wir denkend — ich meine hier denkend im Gegensatz zu rein passiv anschauend — sobald wir denkend der Natur gegenübertreten und jene „Einheit der Objekte" herstellen, ohne welche sie für uns überhaupt nicht Natur, sondern Chaos wäre, da bedeutet jede einzelne Verknüpfung — wir mögen sie anstellen, wie wir wollen — Bewegung. Denken Sie nur an allgemeinste Wahrnehmungen beliebiger Körper, die Sie, ohne weiter darüber zu philosophieren, bloss im anschauenden Bewusstsein denkend verknüpfen — etwa wie der Hirt seine grasende Herde betrachtet. Entweder ruhen die Objekte, und dann muss unser Sinn sich bewegen, um sie wahrzunehmen, und wir erhalten Gestalt, oder unser Sinn ruht und

die Objekte bewegen sich an ihm vorbei, und wir erhalten Zahl; meist werden beide Arten der Verknüpfung zugleich stattfinden; und, wie Sie sehen, ob wir die Aufmerksamkeit auf das Nebeneinanderbestehen im Raume oder auf die Aufeinanderfolge in der Zeit richten, Bewegung liegt immer zugrunde. Bewegung, sagt Kant, ist das, was Raum und Zeit vereinigt *(r. V. 58)*, und gedachte Bewegung, d. h. Bewegung durch die Vernunft erfasst, ist Mathematik. Wenn wir die stillen geometrischen Figuren in unseren Schulbüchern betrachten, so vermeinen wir bisweilen, hier wäre das Sinnbild der Ruhe; doch werden wir im folgenden Vortrag sehen, wie der grosse Descartes die höhere Mathematik begründete, indem er uns lehrte, alle ruhende Gestalt in Bewegung aufzulösen, wodurch zugleich ein zweites gegeben ward, die Möglichkeit nämlich, jede Bewegung in sichtbare, bleibende Gestalt umzuwandeln. Genau aber wie diese „höhere Mathematik" aus der Verbindung der Geometrie und Zahlenlehre hervorgeht, so entsteht auch eine wirklich verständliche, logische „Natur" für uns erst durch weitere — und zwar bei näherer Betrachtung recht gewaltsame — Verknüpfungen von Raum und Zeit, aus welchen die Vorstellungen der Zugehörigkeit einer Wahrnehmung zu der andern, der Wechselwirkung zwischen den Erscheinungen, des ursächlichen Zusammenhanges hervorgehen. So bedeutet z. B. das Verhältnis von Ursache und Wirkung eine zwiefache Bewegung im Raum und in der Zeit. Unübertrefflich anschaulich finden Sie das im vierten Absatz von Schopenhauer's Hauptwerk dargestellt; ich verweise Sie darauf[118]). Und wenn Sie nun weiter geforscht und gedacht haben werden, so werden Sie begreifen, wie Kant zu der Definition gelangt: „Materie ist das Bewegliche" und zu der Behauptung, der Raum könne durch nichts anderes als durch Bewegung gefüllt werden *(M. N., 2 Hp., L. 1)*. Und damit Sie nicht glauben, dass ich Sie auf den Nadelspitzen abstraktester Philosophie führe, sondern begreifen, dass es

sich hier um die konkrete und notwendige Auffassung der Natur durch den menschlichen Verstand handelt, will ich Sie darauf aufmerksam machen, dass unsere moderne Physik, so antimetaphysisch sie sich in ihrem empirischen Wahn auch gebärdet, immer mehr den Kantischen Standpunkt als allein berechtigt einsehen lernt und dass die
114 lieben kleinen Billardkugeln von Atomen nur noch als ein Abgeleitetes und als ein Notbehelf für gröbere Geister bleiben, während Lord Kelvin und andere führende Geister unter den mathematischen Physikern von „Kraftzentren" sprechen und unter Atomen „wirbelnde Bewegung" verstehen. Lord Armstrong — ich nenne englische Forscher mit Absicht, weil keine anderen, auch nicht Italiener und Franzosen, dem Einfluss deutscher Metaphysik so fern stehen — Lord Armstrong schreibt in seinem Buche *Electric movements in air and water*, 1897: „Es gibt gar keinen Grund, die Materie als etwas anderes denn Bewegung zu betrachten." Selbst den hypothetischen Äther verwirft er als überflüssig und findet, „die Annahme eines leeren Raumes und eines Kontinuums von Bewegungen, die zu einander in Wechselwirkung stehen", sei vorzuziehen[119])!

Ich meine nun, schon dieses Wenige wird genügen, dass Sie Kant's apodiktische Behauptung begreifen und — weil Sie sie begreifen — unterschreiben: „Wissenschaft der Natur ist durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre" *(M. N. Vor.)*.

Hierzu tritt nun aber eine zweite, entscheidende Erwägung, die nicht wie die erste physikalische Elemente enthält, sondern rein philosophisch ist. Die oberste Gesetzgebung dieser Wissenschaft der Bewegung wird nicht wahrgenommen als Tatsache der Natur, sondern wurzelt im Wesen der Vernunft. Wir selber sind es, wir Menschen, die Materie nicht anders auffassen können — nicht anders können, sobald wir es nämlich auf die logische, denkende, ein apodiktisches „Wissen" begründende Auffassung der Natur anlegen — wir selber sind es, die Materie nicht

anders aufzufassen vermögen denn als Bewegung und für 115
die in Folge dessen jede *vera scientia*, jede absolute *certezza* auf reine oder angewandte Bewegungslehre hinauslaufen m u s s. Die Analyse der Bewegung bewirkt nun der menschliche Verstand durch das ihm eigene schematische Verfahren, das wir Mathematik nennen. Durch die Mathematik wird das Fremdartige, Aussermenschliche dem Menschengeist assimiliert und von ihm — wenn ich so sagen darf — ,,verdaut"; sehr vieles wird abgestossen; was bleibt, besitzt nunmehr menschlich fassliche Gestalt. Das meint Kant, wenn er sagt: ,,Die oberste Gesetzgebung der Natur muss in uns selbst, das ist in unserem Verstande, liegen" *(P. § 36).* Um es etwas roh, doch dem augenblicklichen Standpunkt unseres Studiums angemessen auszudrücken: die Tatsachen gibt die Natur, die Gesetze gibt der Menschenverstand. Wofür ich wieder Worte Kant's als Formulierung anführen kann: ,,Der menschliche Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor" (a. a. O.) . Im ersten Augenblick wird Ihnen diese Bemerkung vielleicht stark paradox vorkommen, doch es genügt ja, wenn Sie vorderhand nur diese beiden Dinge einigermassen deutlich auffassen: alle exakte Wissenschaft (im eigentlichen, strengen Sinne dieses Wortes) ist im letzten Grunde Bewegungslehre; alle Bewegungslehre ist Mathematik und insofern rein menschlich. Einem Gesetz des eigenen Seins entgehen wollen heisst nicht weniger als den Versuch unternehmen, aus der eigenen Haut zu kriechen. Wir loben also den Scharfsinn des grossen Leonardo, der das Grundgesetz aller exakten Forschung so richtig und energisch erfasst hatte, wogegen wenn ein Mann herkommt — und wäre es auch ein Goethe — und uns zuruft: Freunde, ich will Euch eine unmathematische Wissenschaft lehren! wir erkennen und bekennen müssen, der grosse Mann sei in tiefem Irrtum befangen. Und zwar ist sein Irrtum ein doppelter, erstens, insofern als seine (stillschweigend vorausgesetzte) Definition von ,,Wissen-

schaft“ nicht zutreffend genannt werden kann, zweitens, weil er offenbar das Wesen der Mathematik und ihre gesetzgebende Funktion in Bezug auf alles, was kausale Verknüpfung — und das heisst gedachte Natur — ausmacht, nicht richtig erfasst.

Eine ganz andere Frage ist die, ob das, was Goethe angestrebt hat, nämlich eine antimathematische, insofern auch a-logische und darum unwissenschaftliche Auffassung der Natur, nicht dennoch tiefe Berechtigung besitze. 116 Auch diese Frage dürfen wir nicht unbeantwortet lassen; denn sie besitzt entscheidende Wichtigkeit auch für das Verständnis Kant's. Um sie aber beantworten zu können, müssen wir wie im vorigen Vortrag einen Exkurs unternehmen, der uns den unentbehrlichen anschaulichen Stoff liefern soll. Wollten Sie sich ohne weiteres in Kant's abstrakt-analytischen Gedankengang vertiefen, es würde Ihnen vermutlich sehr schwer fallen, seinen Ausführungen über eine unmathematische Naturauffassung — „Natur als Darstellung“ nennt er sie — ein lebendiges Verständnis entgegenzubringen, wogegen, von Goethe kommend, Sie Kant von vornherein verstehen und darum schwelgen werden in dem beispiellosen Tiefsinn des gewaltigsten aller Denker. Wir müssen also beherzt eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen der exakten, mathematischen Wissenschaft, wie sie Leonardo einzig gelten liess, und Goethe's Naturauffassung hier unternehmen. In der Hauptsache wird dieser Exkurs auf eine vergleichende Gegenüberstellung der physikalischen Optik und der Farbenlehre Goethe's hinauslaufen; doch gehen allgemeine Bemerkungen voran und verflechten sich in den Gang der Darstellung.

* * *

Goethe's »Welt des Auges«

Was zunächst unsere Aufgabe erschwert, ist der Umstand, dass Goethe selber kein theoretisches Bewusstsein seines Verfahrens — ja, wir dürfen sagen, seines Zieles —

besessen hat. Sein eigenes Wort „der Mensch kommt nie so weit, wie wenn er nicht weiss, wohin der Weg geht" gilt von ihm selber; denn indem er glaubte, bloss an der Naturforschung seiner Zeit mitzuarbeiten, begründete er in Wirklichkeit ein Neues. Das ist die nackte Wahrheit, die unbekannte Wahrheit, die in dem Lärm und Staub der Parvenü-Orgie unserer erfolgreichen mechanischen Wissenschaft spurlos — doch nicht auf immer — untergegangen scheint. Es gibt Momente in dem Schaffen grosser Geister, wo sie ein Höchstes leisten: das ist, wenn sie sich selber nicht ganz verstehen, wenn sie mit Leidenschaft für eine unmögliche Behauptung eintreten, sie, die wahrlich heller blicken als andere und folgerichtiger denken als ihre Zensoren; denn hier, gerade hier, wo sie sich mit sich selbst in manchen Widerspruch verwickeln, wirken sie wie eine unbewusste Naturmacht, zukünftigen Erkenntnissen den Weg bahnend; hier ballt sich der Geist zu einer die Zieralleen menschlicher Kleinkunst hinwegsäubernden Lawine, oder wie ein Vulkan sprengt er die überschwere Kruste, welche die Trägheit von Jahrtausenden um das frohe 117 Feuerelement der Menschenseele abgelagert hatte. Ich bitte Sie, sehen Sie sich doch Goethe an — den herrlichen Mann! Halten Sie es für denkbar, dass er ein ganzes Leben mit seinen Lichtaugen in das Licht geschaut haben kann, ohne etwas Wahres zu erblicken? Doch weil ich weiss, dass ich hier zunächst überall auf Unglauben und Widerspruch stossen werde, will ich Worte eines bahnbrechenden exakten Naturforschers, des anerkanntermassen grössten Physiologen des 19. Jahrhunderts, Johannes Müller's, anführen. Müller ist — was Louis Agassiz und Julius Robert von Mayer und Heinrich Hertz, sonst aber verschwindend wenige unserer berühmten Naturforscher waren — ein wirklich erhabener Geist von bleibender Bedeutung. Müller nun weist auf Goethe's Aufsatz über *Die Skelette der Nagetiere* hin und sagt: „Nichts Ähnliches ist aufzuweisen, was dieser aus dem Mittelpunkt der Organisation

entworfenen Projektion gleichkäme. Irre ich nicht, so liegt in dieser Andeutung die Ahnung eines fernen Ideals der Naturgeschichte.“ Sie hören diese Worte? Die *Ahnung eines fernen Ideals*. Und Müller, der exakte Naturforscher, schätzt die Erweckung dieser Ahnung so hoch, dass er auf der nächsten Seite das Urteil fällt, Goethe habe nicht allein als Künstler, sondern auch als Naturforscher „das Grösste erreicht“[120])! Ich bitte, auch dieses Urteil — „das Grösste“ — nie mehr zu vergessen. Denn wir Neueren sind unter dem Landregen pseudowissenschaftlicher Plattheiten aufgewachsen; einzig Rudolf Virchow hat vor vierzig Jahren einmal den Naturforscher Goethe öffentlich in Schutz zu nehmen gewagt, gewiss ein gewichtiger Zeuge, dessen „exakte Nüchternheit“ kein Mensch anzweifeln wird, der aber leider nicht befähigt war, den Schleier des Missverstandes wirklich zu heben; denn dazu hätte die philosophische Bildung gehört, die Virchow verwarf, — weswegen seine guten Worte damals zwar viel Staub aufwirbelten, doch bald einflusslos verhallten[121]). Jedes zweibeinige Rädchen an der grossen Wissenschaftsmaschine glaubt sich heute berechtigt, über Goethe den Naturforscher mit den Achseln zu zucken; ich besitze zufällig den eigenhändigen Brief einer solchen „Berühmtheit“, die ihre Professorenwürde hoch genug taxiert, sich über Goethe folgendes Urteil zu erlauben: seine „Auffas-
118 sung der Natur“ sei, „wie sie ein gemütlicher Ästhetiker und Kuriositätensammler auf Spaziergängen gelegentlich heraussimuliert“. So wagt ein durch die Zuchtrute seiner Lehrer und den Stachel des Hungers glücklich bis zum *Doctor philosophiae* und schliesslich bis zu dem drei Stufen hohen Professorenkatheder hinaufgetriebener Mittelmensch, von dessen Existenz man sich noch in zwei oder drei Auflagen unserer Konversationslexika wird überzeugen können, über den fürstlichen Intellekt eines Goethe zu reden, über das Götterauge, das mehr als ein halbes Jahrhundert lang nie aufgehört hat, die Natur denkend zu erschauen, über

den Mann, von dem ein Johannes Müller urteilte, er habe als Naturforscher „das Grösste erreicht"!

Doch genug davon; denn wollte ich mich in Empörung hineinreden — in die Empörung über den geistigen Verfall, den die beschränkte Empirie unserer tyrannischen, den übergelehrten Philistern als Beute verfallenen Wissenschaft veranlasst hat — so wäre ich nicht bald fertig. Die Reaktion hat schon begonnen; auch für Goethe den Naturforscher sind tüchtige Männer einer jüngeren Generation am Werke, und mehr noch als der Einfluss dieser Einzelnen wird die allgemeine Not, die unabweisliche kulturelle Notwendigkeit uns zwingen, den Weg einzuschlagen, den Goethe als „Ahnung eines fernen Ideals" uns gewiesen hat, wollen wir nicht in völlige Barbarei verfallen. Schon hat uns ein führender Geist unter den lebenden antimetaphysischen Empirikern — der Mechaniker Ernst Mach — verraten, was zunächst vernichtet werden soll, und er hat's für die Ziele einer rein maschinellen Barbarei nicht schlecht getroffen: unsere Sprachen[122]). Im Interesse der „Wissenschaft" sollen sie fallen, um einer abstrakten, internationalen Sprache Platz zu machen. Als Ideal schwebt dem gelehrten Professor die chinesische Schrift vor, da sie als reine „Begriffsschrift" allen Ballast an feineren Gefühlsbestimmungen entfernt[123]). Dann soll noch das Grammatikalische und das Historische „beseitigt werden". Wenn man ausserdem noch die Schriftzeichen vereinfacht und sie durch algebraische Formeln und chemische Symbole ergänzt, so ist alles beisammen, was Professor Mach von einer Sprache verlangt. Er hat auch ganz recht. Eine Wissenschaft, die sich lediglich mit abstrakten Gespenstern abgibt, berührt das wahre Leben an keiner einzigen Stelle. Goethe's Absicht, durch seine Farbenlehre nebenbei „die Sprache zu bereichern und so die Mitteilung höherer Anschauungen unter den Freunden der Natur zu erleichtern", muss von diesem Standpunkt aus ein non plus ultra des Unsinns bedeuten. 119

Und wenn Mach zum Schluss die hoffnungsvolle Ansicht ausspricht, die englische Sprache befinde sich auf dem besten Wege, jenes Ideal zu erreichen, so wollen wir das Körnchen Wahrheit nicht übersehen, das in diesen Breughelschen Höllentraum sich eingeschlichen hat, und uns zu derjenigen Schar gesellen, welche keine Erbschaft für heiliger hält als die Sprache. Je reicher, je unlogischer, je begriffswidriger die Sprache, um so mehr spiegelt sie wahre Natur. Die Männer, die uns die Sprache zu rauben gesonnen sind, haben uns schon — so weit es an ihnen lag, — die Natur gestohlen; belehrte uns doch Lord Armstrong soeben, die Wissenschaft brauche nichts weiter als einen leeren Raum anzunehmen (siehe S. 114), wogegen derjenige Mann, dessen Genie in der souveränen und schöpferischen Beherrschung der Sprache wurzelte, mit seiner vielgeschmähten Naturlehre den einen einzigen Zweck verfolgte, uns neben seinen unsterblichen Dichtungen auch deren ewigen Brunnquell — die sichtbare, unerschöpflich gestaltenreiche Natur — zu schenken.

Goethe selber hat nun — wie gesagt — ein kritisch-analytisches Bewusstsein seiner neuen Methode nicht besessen, und darum ist sein Urteil über das Verhältnis seiner Forschungsweise zu der eigentlich wissenschaftlichen ein schwankendes und kann leicht irreführen.

Bisweilen sah er recht klar darin, so z. B. wenn er die Anziehung, welche Spinoza in seinen Jugendjahren auf ihn ausgeübt, aus dem antipodischen Gegensatze dieses Geistes zu ihm selber herleitet und hinzufügt: „Die mathematische Methode war das Widerspiel meiner poetischen Sinnes- und Darstellungsweise“ *(D. W., 14).* Dies gilt, wie Sie sehen, ganz allgemein; die „mathematische Methode“, die der jüdische Denker bevorzugte, empfindet Goethe als seiner eigenen „poetischen Sinnesweise“ entgegengesetzt. Doch auch in Bezug auf die spezielle Naturforschung lassen sich entscheidende Stellen anführen; ich wähle eine aus dem Jahre 1826, welche die Bedeutung einer

Auseinandersetzung mit der Mathematik besitzt. Goethe schreibt: „Das Recht, die Natur in ihren einfachsten, geheimsten Ursprüngen, so wie in ihren offenbarsten, am höchsten auffallenden Schöpfungen, auch ohne Mitwirkung der Mathematik, zu betrachten, zu erforschen, zu erfassen, musste ich mir, meine Anlagen und Verhältnisse 120 zu Rate ziehend, gar früh schon anmassen. Für mich habe ich es mein Leben durch behauptet. Was ich dabei geleistet, liegt vor Augen; wie es Andern frommt, wird sich ergeben“[124]). Das ist doch vollendet klar, nicht wahr? „Meine Anlagen zu Rate ziehend“, das deutet auf jene Anlagen, welche nach dem ersten Zitat „das Widerspiel“ der mathematischen sind. Und Goethe fordert das Recht, die Natur diesen Anlagen gemäss zu betrachten, zu erforschen und zu erfassen. Betrachten, erforschen, erfassen — das bedeutet ein vollständiges Programm zu einer eigenen Naturlehre. Im weiteren Verlauf des Aufsatzes spricht Goethe tatsächlich davon, dass „ein neuer Standpunkt zu den neuen Ansichten berechtige“. Aus dieser Erkenntnis sind die zahlreichen Stellen zu verstehen, in denen Goethe ohne alle Bitterkeit erklärt, seine Art, die Natur zu betrachten, „bleibe den Männern vom Fach unfasslich, eben weil sie anders denken“; in denen er von den ersten grossen deutschen Naturforscherversammlungen bekennt, sie brächten nichts, „was ihn auch nur etwas berühre, anrühre, anrege, keine neue Forderung, keine neue Gabe“, ihm, der doch „seit fünfzig Jahren leidenschaftlich den Naturbetrachtungen ergeben sei“; denn unter sämtlichen deutschen Naturforschern sei „keiner, der nur die mindeste Annäherung zu seiner Sinnesart hätte“[125]). Und auch solche Stellen gehören hierher, wo Goethe in seinen letzten Jahren — wie z. B. in dem vorhin genannten Aufsatz über die Nagetiere — anstatt wie gewöhnlich seine Leistungen auf dem Gebiete der Morphologie in den hellen Farben des erfolgreichen Forschers zu schildern, plötzlich „auf das lebhafteste fühlt, dass sein redliches Streben in

Betrachtung der Natur nur Vorahnungen, nicht Vorarbeiten gewesen". Das alles liesse an Deutlichkeit und Richtigkeit der Einsicht nichts zu wünschen übrig. Goethe ist sich in solchen Augenblicken so völlig bewusst, nicht Hand in Hand mit den Männern der eigentlichen „Wissenschaft" zu gehen, dass er für sich als ein „Recht" es fordert, nach seiner eigenen Weise forschen zu dürfen, und gesteht, diese Weise bleibe jenen unfasslich, ja, dass er ahnt, es handle sich um einen „neuen Standpunkt", um ein Zukünftiges, dessen Bedeutung ihm selber halb verschleiert bleibt. Und da möchte ich Ihnen gleich das Urteil eines der besten lebenden Kenner der betreffenden Werke Goethe's, des um 121 Goethe's Schriften über die Natur so vielfach verdienten Dr. Rudolf Steiner, vorlegen. Steiner spricht speziell von der Farbenlehre, genau das selbe liesse sich aber von Goethe's Morphologie sagen. Er schreibt: „Die Farbenlehre Goethe's bewegt sich in einem Gebiete, welches die Begriffsbestimmungen der Physiker gar nicht berührt. Die Physik *kennt* einfach alle die Grundbegriffe der Goetheschen Farbenlehre nicht. Sie kann somit von ihrem Standpunkte aus diese Theorie gar nicht beurteilen. Goethe beginnt eben da, wo die Physik aufhört. Es zeugt von einer ganz oberflächlichen Auffassung der Sache, wenn man fortwährend von dem Verhältnis Goethe's zu Newton und der modernen Physik spricht und dabei gar nicht daran denkt, dass diese zwei völlig verschiedene Dinge sind"[126]).

Leider ist es nun Goethe selber, der mit äusserster Eindringlichkeit und Heftigkeit über sein angebliches „Verhältnis zu Newton" gesprochen hat, und nicht zu Newton allein, sondern überhaupt zur exakten Naturwissenschaft. Haben Sie in dem vorhin angeführten feierlichen Bekenntnis jene fünf unschuldigen Worte bemerkt „auch ohne Mitwirkung der Mathematik"? Da sprudelt noch heute die böse Quelle des Missverstehens. Es ist nicht „auch ohne", sondern es ist im Gegensatz zur Mathematik, dass Goethe Natur betrachtet und erforscht und erfasst. Die mathe-

matische Methode und Goethe's Methode können nebeneinander, nicht aber miteinander bestehen; ein Ausgleich zwischen ihnen ist unmöglich; sie können nicht das eine Mal „auch mit" und ein anderes Mal „auch ohne" einander wirken.

Wie tief das Missverständnis bei Goethe drang, will ich Ihnen nur an einem — statt an hundert — Beispielen zeigen. Einen Monat nach jenem grundlegenden Bekenntnis, in dem nur ein geübtes Auge den Makel des „auch ohne" entdeckt, spricht er zu Eckermann: „Haben doch auch die Mathematiker nicht die Metamorphose der Pflanze erfunden! Ich habe dieses ohne die Mathematik vollbracht, und die Mathematiker haben es müssen gelten lassen" *(G. 20. 12. 1826).* Wenn diese Worte authentisch berichtet sind, so genügen sie zum Beweise, dass wir unseren eigenen Kräften vertrauen müssen, um hier klar zu sehen; Goethe, der Vorbote und Begründer, lässt uns in Bezug 122 auf das klare Verständnis seiner Tat im Stiche. Mathematik und Metamorphose! Hier wäre der Platz gewesen zu zeigen, dass es sich um zwei ungleichartige und unvereinbare, einander nirgends berührende Verfahren handelt. Was Goethe's Idee der Metamorphose ist, wissen Sie aus unserem ersten Vortrag; freilich umfasst auch sie wie jede menschliche Erkenntnis die Vorstellung der Bewegung; doch anstatt sich ihr wie ein Schiffer dem Strome anzuvertrauen, schwebt sie wie ein Aar in die Höhe, von wo aus gesehen der lebendig eilende Fluss zugleich Bewegung und Ruhe ist, Bewegung als inneres Daseinsgesetz, Ruhe als Gestalt. Die Mathematik — und in einem weiteren Sinne die gesamte eigentliche Wissenschaft, da diese überall dem einen Trieb gehorcht, Mathematik zu werden — die Mathematik besitzt keine andere Fähigkeit und Funktion als die Analyse des Werdens; selbst das Ruhende muss sie in Bewegung auflösen, sonst kann sie ihm nicht beikommen. Worauf Goethe's Bemühungen dagegen ausgehen, ist nicht analytisches Wissen, sondern intensivstes

Erschauen — „die Welt des Auges" — und dessen Gesetz ist nicht das Werden, sondern das Sein. Daher jenes eigentümliche Durchdringen von Gleichzeitigem und Aufeinanderfolgendem, welches bei der Metamorphosenlehre manchmal verwirrend auf uns — und auch auf Goethe selber — wirkte. Denn während die Wissenschaft, deren ganzes Wesen auf dem Begriff von Ursache und Wirkung ruht, das Sein nur als einen fast imaginären Punkt zwischen Gewordensein und Werdenwerden gelten lässt, kann das Auge offenbar kein Werden anders wahrnehmen denn als eingeschlossen im ewigen Sein. Goethe's Idee einer „gleichzeitigen Umbildung" ist logisch und daher auch wissenschaftlich ein sinnloser Begriff, dem Auge aber erschliesst sie eine Welt. Auf diese Frage kommen wir in den Vorträgen über Plato und Kant zurück, denn einzig Plato hat geahnt und einzig Kant hat gewusst, um was es sich hier handelt. Für den Augenblick mag das Gesagte genügen, Sie recht deutlich fühlen zu lassen, wie ungereimt Goethe's Apostrophe an die Mathematiker ist. Wie sollte ein Mathematiker — in seiner Eigenschaft als Mathematiker — die Metamorphose erfinden? Es müsste ein sehr schlechter Mathematiker gewesen sein. Ebensowenig treffen die Worte „ich habe dieses ohne die Mathematik vollbracht" den Nagel auf den Kopf, was wir doch sonst von 123 Goethe gewohnt sind. Und was die Schlussbemerkung anbelangt: „Sie haben es müssen gelten lassen", so beruht sie einfach auf Irrtum. Goethe's Metamorphosenlehre ist ebenso wie seine antimathematische Optik von der Wissenschaft abgelehnt worden. Freilich, es geschah nicht so einstimmig und energisch und von Beginn an, doch lediglich deswegen nicht, weil auf biologischem Gebiete die Verwickelung eine weit grössere ist, wodurch endlosen Missverständnissen Raum gegönnt bleibt. Schlagen Sie aber irgend ein zuverlässiges heutiges Werk auf, z. B. die *Geschichte der Botanik* von Julius Sachs (Kap. 4), so werden Sie Goethe's Metamorphosenlehre unbedingt zurück-

gewiesen finden. Sachs zeigt, wie Goethe immerfort zwischen Tatsache und Idee hin und her geschwankt hat, und er deckt den Schaden auf, den seine Anhänger während langer Jahre stifteten, indem sie, anstatt den Gedanken der Metamorphose „im tieferen Sinne der idealistischen Philosophie" zu verwerten, ihn in die exakte Wissenschaft einführten, was nur geschehen konnte, indem man „die höchsten Abstraktionen mit der nachlässigsten und rohesten Empirie, zum Teil mit ganz unrichtigen Beobachtungen verband" (a. a. O., S. 174). Die Metamorphosenlehre hat die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts mindestens ebenso sehr gehemmt als gefördert. In dieser Weise urteilt ein Naturforscher, dessen Recht mitzureden nicht in Frage gezogen werden kann. Mit dem „sie haben es müssen gelten lassen" hat es, wie Sie sehen, eine eigene Bewandtnis. Dass es aber in Bezug auf das Verhältnis zwischen Goethe's Metamorphosenlehre und der exakten Wissenschaft so viel Verwirrung — bis heute herab — gegeben hat, kommt, wie ich vorhin bemerkte, von der Natur des Gegenstandes. Alle Wissenschaften streben nach der Mathematik, doch ist die Biologie — im Gegensatz zur Physik — von diesem Ziele noch fern. Und da kommt es auf eine Schulung des Sehens an, sonst wird das Material gar nicht erblickt: man beobachtet, aber man beachtet nicht. Vor Goethe schleppte sich darum die vergleichende Anatomie mühsam daher; Männer wie Kaspar Friedrich Wolff starben unbekannt. Erst Goethe — um ihn herum aber manche andere, wie Camper und Oken — regte die Phantasie mächtig an und trieb sie dadurch zur Beachtung des Erblickten. Einzig hierin liegt für die Wissenschaft die Bedeutung seiner Metamorphosenlehre. Goethe's ganze Naturkunde kann *eine Anleitung zum Sehen* genannt werden. Und damit ist nichts Geringes gesagt; denn Phantastereien lehren nicht sehen, im Gegenteil, sie [124] führen zu jenen falschen Beobachtungen, die Sachs vorhin tadelte; dagegen gibt es ein Etwas, das Goethe in einer

glücklichen Stunde als „exakte sinnliche Phantasie" bezeichnete[127]); diese Phantasie ist — wie das Wort es besagt — sinnlich, nicht abstrakt; sie beruht auf sehr genauem Sehen, und die unübertreffliche Genauigkeit mancher Beobachtungen Goethe's können Sie sich von Müller und Helmholtz, von Virchow und Gegenbaur, von Sachs und Ferdinand Cohn bezeugen lassen; nun muss aber zu dem exakten Sehen die exakte Phantasie kommen. Wissenschaftliche Hypothesen vergehen alle, Goethe's Metamorphosenlehre und Farbenlehre werden nie vergehen; sie stehen so fest wie die Tatsachen, welche sie in der Vernunft widerspiegeln. Daher die Bedeutung von Goethe's Ideen für die Zoologie und die Botanik. Die Wissenschaft hat seine Gedanken gebraucht, wie sie den Augenspiegel gebraucht, um in die Tiefe zu sehen, um Tatsachen zu entdecken; doch lediglich als ein Werkzeug, nicht als ein Organ. Zwar führt die Evolutionshypothese ihren Ursprung gern auf Goethe zurück, doch ist das eine Naivität des greisenhaften Kindes, das besser daran täte, sich bei Moses, Sanchuniathon, Thales und Empedokles nach Ahnen umzuschauen, da diese ehrwürdigen Männer ihm historisch bessere Dienste leisten und auch in Bezug auf Geisteskultur näher verwandt sind.

Optik und Farbenlehre

Um aber das Verhältnis zwischen Goethe's Naturanschauung durch exakte sinnliche P h a n t a s i e und der mathematisch-exakten W i s s e n s c h a f t der Natur vollkommen klarzulegen, müssen wir zu einem konkreten Beispiel greifen. Optik und Farbenlehre sollen uns dazu dienen. Natürlich kann ich Sie nicht in die Mysterien der Optik einführen, ebensowenig vermag es irgendein Mensch, Goethe's Farbenlehre kürzer darzustellen, als er es selber getan hat. Dieses unsterbliche Werk ist lauter Anschauung und lautere Anschauung; jeder ungelehrteste Mensch kann es Absatz für Absatz durchstudieren und Schritt für Schritt das sehen, was Goethe gesehen hat. Hier ist Sehen und Verstehen das selbe. Man sollte meinen, Jeder würde

danach greifen. Und da Helmholtz — den ich wohl als allverehrten Vertreter der mathematischen, antigoetheschen Wissenschaft hier anführen darf — ausdrücklich bestätigt: ,,Die Versuche, welche Goethe in seiner *Farbenlehre* angibt, sind genau beobachtet und lebhaft beschrieben, über ihre Richtigkeit ist kein Streit"[128]), so brauchte niemand, der dieses verbotene Buch lesen wollte, um sein wissenschaftliches Seelenheil zu zittern. Genaue, richtige Beobachtungen, die sich ausserdem von einem ordentlichen Universitätsprofessor die Zensur, ,,lebhaft beschrieben" zu sein, verdient haben, könnten gewiss keinem Menschen schaden. Doch ich weiss, es nützt alles nichts; kein Mensch ist dazu zu bringen, die *Farbenlehre* zu lesen. Dieses herrliche Kind eines Halbgottes gleicht einer schlummernden Brünnhilde, die auf den neuen Tag wartet, der ihr den Wecker bringen wird. Es kann sich also für uns nur um einige wenige Grundbegriffe handeln; das wird aber genügen, damit Sie den Unterschied zwischen ,,Natur als Mathematik" und ,,Natur als Darstellung" mit Händen greifen und über die Berechtigung der letzteren, ihr Dasein neben ersterer zu behaupten, nie mehr in Zweifel geraten. Dabei werden Goethe, Leonardo, Kant, jeder in seiner Eigenart vor Ihren Augen aufsteigen. 125

Die physikalische Optik

Da Helmholtzens *Optik* gerade zur Hand ist, schlagen wir sie auf, dort, wo die allgemeine Darstellung der physikalischen Optik beginnt. Den ersten Absatz bildet eine Definition des Lichtes, die folgendermassen lautet: ,,Das Licht wird von der Mehrzahl der Physiker als eine eigentümliche Bewegungsform eines hypothetischen Mediums, des Lichtäthers, angesehen, und wir wollen uns dieser Ansicht, der Undulationstheorie, die sehr vollständig von allen Erscheinungen Rechenschaft gibt, anschliessen" (S. 30). Hier haben Sie die ganze Methode der mathematisch-mechanischen Wissenschaft in einer Nussschale. Das angebliche Wort des sterbenden Dichters — ,,Mehr Licht!" — wird gern bei jeder Gelegenheit und Ungelegenheit

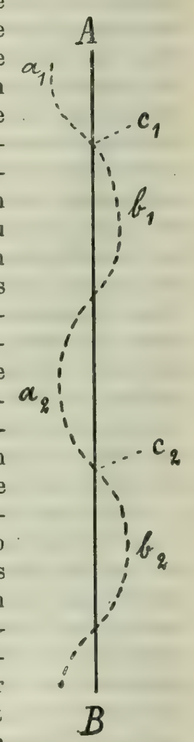
zitiert; was hätten unsere empfindsamen Seelen dazu gesagt, wenn Goethe ausgerufen hätte: „Mehr eigentümliche Bewegungsform des hypothetischen Mediums!" Glauben Sie aber nicht, dass ich mit diesem schlechten Witz die optische Definition lächerlich machen will; kein Geringerer als René Descartes hat die Anschauung begründet, das Licht *müsse* als Bewegung aufgefasst werden, und zwar als Bewegung eines unsichtbaren, den Weltraum ausfüllenden Mediums; durch diese Annahme ist die Optik die vollkommenste aller Wissenschaften geworden; ich wollte Sie nur aufmerksam machen, dass das erste Gesetz aller Wis- 126 senschaft — sobald sie exakt werden will — die *Vernichtung des Anschaulichen* fordert, oder wenn nicht geradezu des Anschaulichen kurzweg, so doch des tatsächlich Angeschauten zugunsten einer abstrakten, mathematisch brauchbaren, völlig unsinnlichen und schematischen Vorstellung. In diesem selben Werke (S. 268) macht Helmholtz in der Tat Goethe zum Vorwurf, er gehe „in seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten darauf aus, das Gebiet der sinnlichen Anschauung nicht zu verlassen". Bei der sinnlichen Anschauung zu verweilen, ist also, wissenschaftlich betrachtet, ein Fehler; denn, wie Helmholtz weiter ausführt, „jede physikalische Erklärung muss zu den Kräften aufsteigen, und sie können natürlich nie Objekt der sinnlichen Anschauung werden, sondern nur Objekte des begreifenden Verstandes." Diese angeblichen „Kräfte" sind nun pure Gedankendinge; selbst die nüchternste antiphilosophische Wissenschaft gibt heute zu, dass sie nur in unseren Köpfen existieren; und gerade weil dem so ist, können sie die sinnliche Anschauung in ihrer Reinheit nicht gebrauchen, sondern müssen sie durch eine imaginäre Sinnlichkeit ersetzen[129]). Was da noch angeschaut wird, ist, wie der genialste Physiker, Heinrich Hertz, zugibt, ein „Scheinbild", von dem man nicht verlangen darf, dass es „irgend eine Übereinstimmung mit den Dingen habe"[130]). Der erste Schritt führt also von der Anschauung

hinweg in das Abstrakte; bis das gelungen ist, ist keine Wissenschaft exakt. Als ungelehrte, naiv denkende Menschen hätten Sie das Licht für die konkreteste aller Ihrer Wahrnehmungen gehalten. Hier erhalten Sie dafür eine Definition, welche jegliche Wahrnehmung beiseite schiebt. Denn genau betrachtet, enthält sie nur zwei Aussagen, von denen die eine lautet: Licht ist „Lichtäther", eine Leistung, die an das „ich bin ich" des Jahve gemahnt und vor das Forum der Logiker gehört, die zweite die Bestimmung hinzufügt: Licht ist Bewegung. Da nun vorhin die flüchtigste Überlegung genügt hat, uns zu belehren, dass die Auffassung der Natur als Bewegung eine unabweisliche Forderung der Menschenvernunft, das heisst, nicht ein Gesetz der Natur, sondern ein Gesetz unseres Gehirnes ist, und schon Leonardo als scharfer Denker die Richtigkeit dieses Grundsatzes erkannt hatte *(R. § 1139)*, so folgt, dass 127 obige Definition tatsächlich gar nichts weiter enthält als ein ganz allgemeines metaphysisches Postulat. Seither haben, wie Sie wissen, gewisse führende Physiker auch das hypothetische Medium, den Äther, für überflüssig erklärt: für diese ist Licht also gar nichts als abstrakte Bewegung im leeren Raum.

Nun aber lesen Sie, bitte, in Helmholtz weiter. Jetzt kommt das Schema. Wie Kant scharfsinnig bemerkt hat: in der Physik „geht das subjektive Prinzip der Naturforschung vor dem objektiven vorher, die Zusammensetzung vor dem Zusammengesetzten", wir „müssen das Mannigfaltige selbst hineinlegen", denn wir können hier nichts anderes erforschen, „als was wir hineinlegen" *(Üb. I, 262, 271, 293)*. Und in die Optik legen wir recht viel hinein[131]).

Dem Rate Helmholtzens folgend, versinnbildlichen wir uns mit Hilfe eines nassen Fadens, den wir oben mit den Fingern fassen, frei herunterhängen lassen und nun hin und her bewegen, die „eigentümliche Bewegungsform des hypothetischen Mediums", so gut es gehen will. Doch

— nebenbei gesagt — dass das Medium und seine Bewegungen rein hypothetisch sind, dass ihnen lediglich die Bedeutung eines Scheinbildes, d. h. eines denkbaren Schemas zukommt, davon ist in den Lehrbüchern nie mehr die Rede; die Lichtwellen werden als erfahrene Tatsachen behandelt[132]). Hier sehen Sie das Bild: Der Strich AB ist der unbewegte Faden; so liegen die Lichtätherteilchen hinter einander in gerader Linie, solange sie nicht bewegt sind; und hier die punktierte Linie zeigt Ihnen, wie die sogenannten „Wellen" sich ausnehmen, sobald ein Ätherteilchen oben bei A hin und her zu schaukeln anhebt. Und warum setzt sich




128 das betreffende Teilchen in Bewegung? Das ist wieder eine eigentümliche Sache. Helmholtz schreibt: „Ganz ähnlich der Bewegung der einzelnen Teile des Fadens würde die Bewegung einer Reihe von Ätherteilchen sein, l ä n g s w e l c h e r sich ein Lichtstrahl fortpflanzt". Hatten wir also oben eine Definition des Lichtes erhalten, welche gar nichts weiter als die abstrakte Annahme enthielt, Licht sei Bewegung, so wird hier plötzlich der L i c h t s t r a h l als hypostasiertes Wesen eingeführt, das sich „längs" der Teilchen des Lichtäthers fortpflanzt und dadurch ihre Bewegung veranlasst. Und während „Licht" nach der Definition eine Wellenbewegung ist, ist der „Lichtstrahl" nach der mathematischen Definition (siehe a. a. O., S. 33) „eine senkrechte Linie". Das ist schon eine ziemliche Hexenküche. Nun stellen Sie sich vor, die Sonne steht im Mittag, die Welt ist von Licht durchtränkt: wie viel „Strahlen" mag es da geben? Mehr jedenfalls als um das Haupt einer

byzantinischen Madonna. Sie lachen? Doch diesmal ist es kein Spass, sondern Ihr Glaube wird für folgende Proposition gefordert: „Wir können in solchen Fällen die Bewegung der Ätherteilchen innerhalb eines Strahls annähernd als ein abgeschlossenes mechanisches Ganze ansehen, welches unabhängig von den Bewegungen der benachbarten Strahlen von statten geht.“ Sie sehen, die Strahlen sind eine ganz materielle Vorstellung. Wie es möglich ist, dass ungezählte Strahlen nebeneinander fortlaufend die seitlichen Bewegungen der Ätherteilchen nicht aufheben, so dass es vor lauter Lichtstrahlen gar kein Licht gibt — das müssen Sie mit sich selber ausmachen, denn darauf hat die Physik keine Antwort. Hätten wir die Wellenbewegung allein oder die geradlinige Bewegung allein (welch letzteres bei Newton, der von einer Wellenbewegung nichts wusste, der Fall war und seiner ganzen Optik zugrunde liegt), dann besässe unsere abstrakte Vorstellungskraft wenigstens ein mögliches Scheinbild; unsere mathematische Physik kann aber die beiden Vorstellungen nicht entbehren: Licht ist eine geradlinige Bewegung, es verbreitet sich nicht wie der Schall nach allen Richtungen, und Licht ist trotzdem zugleich eine wellenförmige Bewegung; nur durch die *conjunctio* dieser 129 zwei einander widersprechenden Begriffe können alle Phänomene ohne Rest mathematisch schematisiert werden. Der grosse Mathematiker d'Alembert macht darauf aufmerksam, dass die angebliche „Wolkenlosigkeit“ der Mathematik in Wirklichkeit nur dort statthabe, wo sie das ganz Abstrakte behandle, dass aber, je reicher das Sinnenmaterial sei, auf welches man sie anwende, um so dunkler die Vorstellungen würden, die man ihren Operationen zugrunde lege[138]). Hier sehen Sie, wie wahr seine Worte sind. Die mathematische Physik ist praktisch, nützlich, fehlerlos, grossartig, verblüffend ...... ich will ihr gern alle lobenden Prädikate des Wörterbuches zuerkennen, nur das eine nicht, dass sie klar sei; wer mit d'Alembert

denkend ihre Grundlagen untersucht, wird sie *obscure* finden. Wenn Goethe einem Freunde einige Begriffe über das Wesen des Lichtes beibringen wollte, stürmte er zuerst gegen die unglückliche Vorstellung der Strahlen an. „Von Strahlen ist gar die Rede nicht, sie sind eine Abstraktion, die erfunden wurde, um das Phänomen in seiner grössten Einfalt allenfalls darzustellen, von welcher Abstraktion aber fort operiert, auf welcher weiter gebaut oder vielmehr aufgehäuft die Angelegenheit zuletzt ins Unbegreifliche gespielt worden“ *(Br. an Boisserée, 11. 1. 32).* Doch lassen wir die angeblichen Strahlen beiseite und kehren wir zu unseren Wellen zurück; und zwar wollen wir die Darstellung nur so weit verfolgen, bis wir das erstemal einer tatsächlichen, sinnfälligen Wahrnehmung begegnen und also glauben können, dass wir aus dem wolkigen Olymp hypothetischer Konstruktionen herabschweben und auf der festen empirischen Erde Fuss fassen sollen.

Also ich bitte Sie um Ihre Aufmerksamkeit; jetzt wird — wie Kant uns lehrte — „die Zusammensetzung hineingelegt werden“. Je nachdem ich den nassen Faden mehr oder weniger stark bewege, wird die Schlangenlinie, die er in der Luft bildet, grössere oder kleinere Krümmungen aufweisen; in ähnlicher Weise werden in dem Lichtäther die stärker oder schwächer bewegten Ätherteilchen mehr oder weniger von ihrer ursprünglichen Lage abweichen, mit anderen Worten, die Wellen höher oder niedriger sein: diese wechselnde Wellenhöhe nennt man die Amplitüde der Wellenbewegung. Ausser der Höhe der Welle kommt aber ihre Länge in Betracht. Die Strecke von $a_1$ bis $a_2$, von
130 Wellenkamm bis zu Wellenkamm, oder von $b_1$ bis $b_2$, von Wellental bis zu Wellental, kann verschieden lang sein: das nennt man die Wellenlänge. Drittens kann die Bewegung jedes Ätherteilchens, welches hin und her schaukelnd gedacht wird, mit verschiedener Geschwindigkeit vor sich gehen: das nennt man Schwingungsdauer. Zunächst halten Sie, bitte, in Ihrer Vorstellung

dies fest, dass wir an solchen Wellen wechselnde Wellenhöhe, Wellenlänge und Schwingungsdauer annehmen sollen. Wir können aber ausserdem — da Gedanken, wie man zu sagen pflegt, zollfrei sind — auch verschiedene Richtungen der Bewegung annehmen. Denken Sie wieder an den nassen Faden. Ich kann die Hand in einer geraden Linie von rechts nach links und von links nach rechts bewegen, dann werden sich auch die einzelnen Teilchen des sich in Wellen krümmenden Fadens geradlinig hin und her bewegen; ebenso verhält es sich mit den hypothetischen Ätherteilchen: in diesem Falle sagt man, das Licht sei ,,geradlinig polarisiert". Ebenso aber wie ich meine Hand geradlinig von links nach rechts bewege, könnte ich sie geradlinig von vorn nach hinten hin und her bewegen; ich muss also mindestens zwei (und kann, wenn es not täte, beliebig viele geradlinige) Schwingungsrichtungen annehmen; im einfachsten Falle spricht man von zwei senkrecht gegen einander polarisierten Wellenrichtungen. Ich könnte aber die Hand auch in einem Kreise oder in einer Ellipse bewegen; das einzelne Teilchen des Fadens würde dann von einer Wellenhöhe zur nächsten, beziehungsweise von einem Wellental zum folgenden statt einer geraden Linie eine Kreislinie oder eine Ellipse beschrieben haben; auch das wollen wir von den Lichtätherteilchen annehmen: in dem einen Falle spricht man von kreisförmig polarisiertem, in dem anderen Falle von elliptisch polarisiertem Lichte. Gut; bleiben wir dabei; es gibt noch etliche Verwickelungen, doch für unsere augenblicklichen Zwecke wird das schon genügen. Wir können uns also Wellen von verschiedener Amplitüde (das heisst Wellenhöhe), Wellen von verschiedener Länge, Wellen von verschiedener Schwingungsdauer, ausserdem geradlinig polarisierte, senkrecht gegeneinander polarisierte, kreisförmig polarisierte und elliptisch polarisierte Wellen vorstellen. Jetzt mache ich aber einen letzten, höchsten Anspruch an Ihre Phantasie. Bitte, stellen Sie sich alle diese

Verschiedenheiten zugleich vor, als mit-, in-, auf-, unter-, über- und durcheinander bestehend; hohe und niedrige 131 Wellen, lange, kurze und mittellange, schnell und langsam schwingende in unendlicher Abstufung, einander allseitig durchdringend, dazu die Ätherteilchen in verschiedenen geraden Linien und auch kreisförmig und elliptisch durcheinanderwogend: wissen Sie, was Sie jetzt haben? Das natürliche Licht des Physikers! das Licht, wie die Sonne, die Kerze, das Streichholz es erzeugt. Auch dies ist kein Spass. Fragen Sie nur Helmholtz; er wird Ihnen Auskunft geben. „Das natürliche Licht", schreibt er, „ist eine gleichmässige Mischung von allen Arten verschieden polarisierten Lichtes", ausserdem „enthält es Wellenzüge von einer unendlichen Menge kontinuierlich ineinander übergehender Werte der Schwingungsdauer".

Kant's Gebot, das Mannigfaltige selbst hineinzulegen, hätten wir, dünkt mich, redlich erfüllt, nicht wahr? Doch muss ich hier eine Bemerkung einschalten. Nichts wäre ungerechtfertigter als über dieses Schema der Physiker zu lachen, vielmehr stimme ich aus voller Überzeugung Kant's Ansicht bei, dass derartige Geistesstrukturen „der Stolz der menschlichen Vernunft" sind. Die ungeheure Verwickelung des Scheinbildes hat sich erst nach und nach eingestellt, als immer neue Phänomene bekannt wurden, die in das eine grosse Schema hineingefügt werden mussten; seit Helmholtzens Zeit sind neue hinzugekommen; so haben z. B. die Röntgenstrahlen zu der Vorstellung genötigt, dass die Schwingungen nicht allein senkrecht zu der Fortpflanzungsrichtung stattfinden, sondern auch parallel zu ihr, das heisst, als ob wir unseren nassen Faden nicht bloss geradlinig und kreislinig hin und her, sondern auch von oben nach unten und umgekehrt auf und ab bewegten, nicht bloss also in der Richtung des Fussbodens und der Decke, sondern auch in der Richtung der Zimmerwände. Immer Neues wird noch hinzukommen; schliesslich wird das Schema der Undulation vor zunehmender haarsträu-

bender Verwickelung vollends unbrauchbar werden, und ein Genie wird uns mit einem neuen Bilde beschenken, mit einem Bilde, welches Licht, strahlende Energie, chemische Wirksamkeit, Elektrizität, Magnetismus, alle zusammenfasst in ein einziges praktisches und zu neuen Entdeckungen anleitendes Schema. Die neue Theorie ist schon da, schon weit ausgebildet, nur die bildliche Vorstellung fehlt noch[184]). Begeisterte Bewunderung gebührt den Männern, die, wie Demokrit und Descartes und Kant, solche zugleich 132 schematischen und schöpferischen Scheinbilder dem Menschenhirn schenken, und fraglose Anerkennung jenen Männern der exakten Wissenschaft, die, wie Newton und Helmholtz, im Anschluss an die ihnen überlieferten genialen Gedanken durch Unermüdlichkeit, Beobachtungsgabe, Scharfsinn, Empfindungsreichtum, Geschick nicht allein den Schatz an Wissen bereichern, sondern der ganzen Menschheit praktische Dienste leisten von unvergänglichem Werte. Man braucht ja nur an den Augenspiegel zu denken! Die Geringschätzung der exakten Wissenschaft — wie wir ihr hier und da bei verschiedenartigen Schwärmern und Dunkelmännern begegnen — ist darum so empörend, weil sie handgreiflich nachweisbare Verdienste, welche jeder Laternenputzer wenn nicht verstehen so doch erblicken kann, in Abrede stellt, wogegen Geringschätzung der Philosophie und der Kunst durch Unbegabtheit oder schlechte Erziehung zu entschuldigen ist. Darüber also, nicht wahr, soll zwischen uns kein Missverständnis herrschen. Wogegen ich mich einzig verwahre, ist dies, dass eine unsichtbare Kirche, bedient von beschränkten, anmassenden und unduldsamen Kathederpfaffen, von Menschen, die unter dem Ehrentitel von „Gelehrten" ein durchaus unberechtigtes Ansehen geniessen — da Gelehrsamkeit und Urteilsfähigkeit in keinem notwendigen Zusammenhang stehen[185]) — dass, sage ich, diese naturentfremdete, fanatische Sippschaft meinen Verstand schon in der Kindheit erfasst, seine gesunde Anschauungskraft vernichtet, sein

gesundes Denken in einen wissenschaftlichen Schraubstock einspannt und nun mit einer Tyrannei, welche das Inquisitionsgericht hinter sich lässt, meinen Glauben für unsinnige Dogmen erzwingt. An Gott brauche ich nicht zu glauben; dass ich ein sittlich starker, energischer, freier Mensch werde, daran liegt wenig oder gar nichts; aber an 133 das hypothetische Medium und an die Wellen, die Strahlen sind, und an die Strahlen, die Wellen sind, und an die Amplitüden und Schwingungen und Polarisationen und sonstigen Popanz sowie auch an die Abstammung des Menschen vom Affen und des Affen von der Seequalle soll und muss ich glauben, als ob das wirkliche Dinge wären, sonst bin ich geächtet. Heinrich Hertz gibt ein schlagendes Beispiel in Bezug auf unsere heutige Physik. Ein Stück Eisen liegt auf einem Tisch. Warum fliegt dieses Eisenstück nicht in die Luft oder durchbohrt es nicht den Tisch, um zur Erde zu fahren, oder berstet es nicht in Millionen Atome auseinander? Gerade so wie vorhin beim Licht setzt hier die Physik so unzählige sogenannte „Kräfte" voraus, die alle am Werke sind, das Stück Eisen hierher und dorthin zu zerren, dass ein Mathematiker viele Wochen zu rechnen hätte, ehe er es wissenschaftlich wahrscheinlich machte, dass das Stück Eisen wirklich ruhig auf dem Tische liegen bleibt. Hertz schreibt: „In Wahrheit aber sind alle Kräfte so gegeneinander abgeglichen, dass die Wirkung der gewaltigen Zurüstung null ist; dass trotz tausend vorhandenen Bewegungsursachen Bewegung nicht eintritt; dass das Eisen eben ruht. Wenn wir nun diese Vorstellungen unbefangen Denkenden vortragen, wer wird uns glauben? Wen werden wir überzeugen, dass wir noch von wirklichen Dingen reden und nicht von Gebilden einer ausschweifenden Einbildungskraft[136])?" Die Einbildungskraft der Wissenschaft lassen wir uns schon gefallen, auch wenn sie ausschweifend wird; dass wir aber unsere Unbefangenheit, unser logisches Denken, unsere an der Quelle der Wahrnehmung gespeiste Phantasie dieser Göttin

der Abstraktion auf den Altar legen sollen, dagegen müssen wir mit aller Gewalt Verwahrung einlegen, ehe es zu spät geworden ist, ehe uns diese wissenschaftliche Bildungsbarbarei völlig umnachtet hat.

Doch wir hatten uns vorgenommen, dem Darstellungsgang der Physik so lange zu folgen, bis wir das erstemal einer wirklichen, nicht einer bloss eingebildeten Wahrnehmung begegneten. Und richtig, hier unten an der Seite, wo von den Wellen und den Polarisationen die Rede ist, glänzt mir eine wohlbekannte Vorstellung entgegen, ich erblicke das Wort Farbe! Und was lese ich? ,,Die auffallendste Eigentümlichkeit, durch welche sich Licht verschiedener Schwingungsdauer von einander unterscheidet, ist die Farbe[187])". Der unbefangen Denkende, auf welchen 134 Heinrich Hertz sich berief, wird, glaube ich, zunächst stutzig werden. Farbe ist Schwingungsdauer? Er hat aber doch richtig gelesen; hier steht ja die Definition: ,,Wenn jedes Ätherteilchen bei der Lichtbewegung immer genau in der selben Zeit den selben Weg mit der selben Geschwindigkeit wiederholt durchläuft, nennt man das Licht einfach, einfarbig oder homogen". Der Unbefangene wird immer verblüffter. Denn er erinnert sich, dass für den Physiker Licht und Sichtbarkeit durchaus nicht gleichbedeutend sind; in jedem Strahl natürlichen Lichtes gibt es für den Physiker eine grosse Menge ,,ungesehenen Lichtes", es gibt das Ultraviolette und es gibt das Infrarote (oder Ultrarote); das müssen also Welle für Welle Farben sein, Farben, die kein Menschenauge zu erblicken vermag. Was ist eine Farbe ausserhalb des Kreises Rot, Gelb, Grün, Blau? Was ist eine unsichtbare Farbe? Weder eine Wahrnehmung noch eine irgendwie mögliche Vorstellung. Ausserdem ist, wie wir gesehen haben, die Physik gezwungen, vorauszusetzen, es gebe eine unbegrenzte Anzahl von kontinuierlichen ineinander übergehenden Werten der Schwingungsdauer; dieser in etwas anderer Form schon von Newton erhobene Anspruch (der unendlich viele ver-

schiedene materielle Lichtkörperchen annahm) kann von niemandem, der die Elemente der mathematischen Physik innehat, abgewiesen werden; nun beträgt aber nach den Physikern die Schwingungszahl eines Ätherteilchens im tiefsten Rot 400 Billionen in der Sekunde, im hellsten Violett gegen 800 Billionen: nach der physikalischen Definition müsste es also innerhalb des sichtbaren Spektrums etwa 400 Billionen verschiedene Farben geben. In Wirklichkeit kommen wir sowohl in der Theorie wie in der Praxis mit der Annahme von vier Grundfarben vortrefflich aus, was schon Leonardo an verschiedenen Orten klar entwickelt hat; manche — und darunter auch Helmholtz — haben sogar geglaubt, nur drei reine Farben unterscheiden zu müssen[138]. Ausserdem besteht gar kein Verhältnis zwischen den angenommenen Schwingungszahlen und der Reihenfolge der Farben: Sie gehen 100 Billionen Schwingungen hinauf und befinden sich noch immer im Rot; dagegen genügen einige lumpige Billiönchen, etwa zehn bis zwölf, Sie aus dem schönsten Grün mitten
135 in das dunkelste Blau zu führen. Schlimmer noch ist es, dass Sie glauben sollen, Rot und Violett, zwei Farben, die so unmerklich ineinander übergehen, dass keine Kunst eine Grenze zwischen ihnen ziehen kann, seien die äussersten Gegensätze, das eine durch die allerlangsamsten, das andere durch die allerschnellsten Schwingungen hervorgerufen. Dann wieder hat uns gerade die Spektralanalyse gelehrt, dass Flammen, welche genau die selbe Farbe für das Auge besitzen, aus Strahlen bestehen können, die ganz verschiedenen Stellen im Spektrum entstammen und also verschiedenen Schwingungszahlen (nach der physikalischen Annahme) entsprechen müssen[139].

Hier könnte ich eine halbe Stunde weiterreden; denn sobald die mathematische Physik das Gebiet der Farben betritt, waten wir bis an den Mund im dicken Schlamm der Unmöglichkeiten und der unauflöslichen Widersprüche. Da ich aber heute nicht imstande bin, dies im Einzelnen

auszuführen, und mir doch daran liegen muss, Sie Schritt für Schritt zu überzeugen, nicht meine Privatmeinung dränge sich hier auf, sondern unleugbare Tatsachen würden Ihnen vorgeführt, gestatten Sie mir, Ihnen ein vortreffliches *Kompendium der Physik* vorzulegen, das ich in meiner Studienzeit besonders gern benützte; es ist umfassend, klar, streng wissenschaftlich[140]). Hier lesen Sie in der ersten Zeile der Seite 536: „Unser Auge unterscheidet verschiedene Farben, die ihren Grund darin haben, dass die Anzahl der unser Auge in der Zeiteinheit treffenden Schwingungen eine verschiedene ist.“ Das macht doch den Eindruck einer völlig konkreten, sicheren Tatsache, nicht wahr? Das Dogma geht voran, wie im Katechismus das Credo. Nun bringt aber der redliche Verfasser eine Reihe von Erwägungen, die zwar nicht als Einwürfe gemeint sind — denn dass die Farben Schwingungen sind, ist ein Dogma: Anathema dem, der die sakrosankten Schwingungen als ein blosses Schema für die Berechnung betrachten wollte! — Erwägungen aber, die den Verfasser zu einem Geständnis zwingen, welches Sie auf der selben Seite 536, letzte Zeile, finden: „Dadurch ist die Empfindung der Farben als ein rein physiologischer Vorgang zu betrachten, der physikalisch nicht weiter zu deuten ist.“ Also in der ersten Zeile ist — kurz und bündig — der physikalische „Grund“ für unser Farbensehen angegeben, und in der letzten Zeile wird eingestanden, man vermöge den Vorgang der Farbenempfindung physikalisch nicht zu deuten. Wenn wir die beiden Aussprüche zusammenreimen sollen, müssen wir wohl voraussetzen, der Physiker unterscheide zwischen Farbe und Farbenempfindung. Redet er von Farbe, so bedeutet das Wort für ihn lediglich ein *epithetum ornans* für Schwingungsdauer, es besteht keinerlei Zusammenhang zwischen Farbe und Auge, die Farbe ist ein objektives physikalisches Phänomen; er redet auch ganz ruhig von „rotempfindenden“ (nicht „rotempfundenen“) Strahlen, als

136

ob jede Wellenlänge eine eigene Livrée trüge[141]); sobald aber seine Physik das Auge und somit die Farbenempfindung in Betracht zieht, stürzt das kunstvolle Gedankenphantom zusammen. Das Licht, ja, da stimmt noch alles, da können die Wellen und die Strahlen und die Polarisationen ihr Wesen treiben, bis sie gegen die menschliche Netzhaut anrennen; bei der Farbe aber muss der bisher allgewaltige Tausendkünstler verzichten, — diese „Empfindung" vermag er physikalisch nicht zu deuten. Und nun kommt der Physiolog, den er selber herbeigerufen hatte, und — sobald dieser wie Johannes Müller ein wirklich philosophischer Geist ist — belehrt er den Physiker: „Mit Ausnahme der rein optisch mathematischen Bestimmungen über die Bewegung des Elementarischen beruhen deine Lehren auf den offenbarsten Widersprüchen; Licht ist Sinnesenergie und Farbe ist die Affektion des Augennerven"[142]).

Weiter brauchen wir nicht. Wir sind jetzt bis zu dem Kern vorgedrungen. Hätten Sie Kant schon studiert, ein einziges Wort genügte, und Sie würden die ganze Lage übersehen, wie man von hohem Berggipfel aus die Struktur eines Landes überblickt. Doch auch so wird es gehen, und Sie werden Kant — heute wie schon neulich — verstehen, bevor Sie ihn studiert haben.

Die Farbe

Schauen Sie, bitte, zu den Fenstern dieses Zimmers hinaus; was sehen Sie da? Das Grün der Wiesen, das Blau des Himmels, das Gelb des Kornes, das Weiss der Schneeberge und das Grau der Wolken. Alles Farben. Ihr ganzes Sehen besteht aus einem Sehen von Farben; der Begriff Licht ist ein abgezogener, er ist ein Sammelname für alle Farben. Denn wenn Sie auch die Lichtquellen in Betracht ziehen, wie die Sonne, die Sterne und alle 137 Flammen und Lampen, die wir zur künstlichen Hervorbringung des Lichtes benützen, so sind das in Wirklichkeit „Farbenerzeuger". Ein farbloses Licht wäre eine *contradictio in adjecto.* Auch ein weisses Licht existiert nicht.

Erscheint uns eine Lichtquelle weiss, so handelt es sich immer nur um relative Helligkeit, oder aber es mangeln die Gegenstände zum Vergleiche. Die Öllampen der alten Strassenbeleuchtung erschienen dunkel orangerot, als die Gaslaternen sich ihnen zugesellten; die Gasflammen werden gelbrot, die Glühlampen rot, die Auerlichter — sonst so blendend weiss — blau, sobald starke Bogenlampen in der Nähe sind[143]). Das vom Auge Wahrgenommene ist überall Farbe. Und auch Weiss und Schwarz — wenngleich der sorgsam Beobachtende genötigt ist, sie für ein Besonderes zu halten, das er den übrigen Farben nicht ohne Weiteres gleichsetzen kann, und wenn auch die optische Analyse uns lehrt, dass keinerlei aktives Licht sie beherbergt — wird doch jeder unbefangen denkende Mensch als ein den Farben Verwandtes, als etwas Positives betrachten. Weiss ist genau ebenso sehr wie Schwarz eine *privatione de colori;* physikalisch entsteht es durch jedes genaue Gemisch von zwei antagonistischen Farben, z. B. von Gelb und Blau oder von Rot und Grün, weil für das Auge der eine Eindruck den anderen aufhebt. Ein absolut Farbloses vermögen wir uns nicht einmal in Gedanken vorzustellen; es wäre das Unsichtbare schlechtweg. Nun dürfen Sie nicht glauben, ich wäre bestrebt, das Licht für ein Hirngespinst zu erklären. Das wäre reiner Sophismus. Aber gerade so wie ich aus der Erfahrung der Töne mir den Begriff ,,Schall" konstruiere, der sich dann als konsequent bewährt und unter den alle Phänomene, die der Gehörsinn wahrnimmt, praktisch und theoretisch zusammengefasst werden können, ebenso abstrahiere ich aus den Empfindungen meines Auges, welche allesamt — weil eben jegliche Affektion des Augennerven Farbe ist — keine andere Gestalt haben noch jemals haben können als die der Farbe, den allgemeinen Begriff des ,,Lichtes". Und wenn der Ausdruck ,,abstrahieren" Ihnen zu stark dünkt — ich entwickele ja kein System und lege meine Worte nicht auf die Goldwage — so wollen wir statt dessen

„ableiten“ sagen: der Begriff Licht ist ein aus den Wahrnehmungen der Farben abgeleiteter Gedanke. Und glauben 138 Sie nicht, das seien Tüfteleien; vielmehr handelt es sich um einen wirklichen Unterschied, um einen Unterschied, den die geringste Überlegung klar erfassen lässt und der — klar gefasst — allein schon genügen würde, die ewige Verwechselung zwischen der mathematischen Optik der Physiker und der auf genauer Beobachtung unserer Gesichtswahrnehmungen ruhenden Farbenlehre Goethe's unmöglich zu machen. Die Farben sind ein Fels, an dem keine noch so herkulische Kraft zu rütteln vermag; zu der Vorstellung des Roten und der des Blauen vermögen wir weder etwas hinzuzutun noch etwas davon hinwegzunehmen; sie entziehen sich auch jeglicher Definition. Wie Descartes in seiner einfachen Sprache sagt: *En vain nous définirions ce que c'est que le blanc pour le faire comprendre à celui qui ne verrait absolument rien, tandis que pour le connaître il ne faut qu'ouvrir les yeux et voir du blanc*[144]*)*. Die Vorstellung „Farbe“ besitzt eben gar kein begriffliches Element; sie ist — physiologisch gesprochen — reine Sinnesenergie und — philosophisch gesprochen — Empfindung und empirische Anschauung. Dagegen ist Licht ein Begriff; hier denkt der Verstand nach über das, was die Sinnlichkeit ihm an Stoff zugeführt hat, und darum ist der Umkreis dieses Begriffes ein unsicherer und schwankender; es liegt ja bei uns, ihn zu erweitern oder zu verengern. Wenn Sie, verehrte Freunde, gefragt würden, Sie würden Licht und Sichtbarkeit für gleichbedeutend halten, und Goethe's überraschende Behauptung „das Licht und das Auge sind eins und das selbe“[145]) würde Sie bald wie eine heilsame Wahrheit anmuten; doch unserer Physik ist, wie Sie gesehen haben, die Vorstellung eines unsichtbaren Lichtes — also eines nächtlichen Tages — geläufig, und die Wissenschaft befindet sich augenblicklich an einem Wendepunkt, wo zu dieser Begriffserweiterung eine neue allmählich hinzu-

kommt und nicht bloss unsichtbare Sichtbarkeit, sondern auch Licht, welches überhaupt nicht Licht ist, in den Kreis aufgenommen wird. Denn auf dem notwendigen Wege zu einer einzigen, allgemeinen Bewegungslehre sind wir bereits so weit, die Erscheinungen des Lichtes mit denen der Elektrizität, des Magnetismus und anderer Molekularphänomene zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenzufassen. So neu und modern ist ja dieser Gedanke nicht, wie die Herren Zeitungsschreiber, von denen die heutige Welt ihre Bildung zu holen pflegt, sich einbilden. Fast liesse er sich in Plato's *Timaios* als Keim nachweisen, und jedenfalls schwebt er Descartes schon vor, wenn auch die elektrischen Phänomene damals zu wenig bekannt waren, als dass bei ihm mehr als allgemeine Vorahnungen hätten aufsteigen können. Herder macht in Kap. II des 5. Buches seiner *Ideen* mystische Andeutungen über die Identität von „Licht, Äther, Lebenswärme", Andeutungen, die wissenschaftlich ohne Wert sind, jedoch zeigen, wie nahe der Gedanke lag. Kant aber schreibt schon in einer frühen Schrift (1763): „Man präsumiert mit grossem Grunde, dass die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben der selben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers sei . . . ."[146]). Und in seinem letzten, unvollendet gebliebenen Werke hatte er der heutigen Theorie durch die hypothetische Annahme seines „Wärme- oder Lichtstoffes" als eines „allgemein Beweglichen, *primitive movens*", schon sehr genau vorgearbeitet[147]). Heute ist diese Auffassung nicht mehr abzuweisen. Und ob wir dann das Licht als eine „eigentümliche Bewegungsform" der elektrischen Wellen oder die Elektrizität als eine „eigentümliche Bewegungsform" des Lichtäthers ansprechen, das ist *bonnet blanc, blanc bonnet* und wird durch praktische Rücksichten oder Willkür entschieden. Der Begriff Licht

139

wird entweder so ausgedehnt werden, dass die Sichtbarkeit nur eine besondere Erscheinung unter vielen anderen ausmacht, oder so eingeschränkt, dass das Licht selbst nur einen besonderen Fall innerhalb eines grösseren Komplexes molekularer Bewegungserscheinungen (beziehungsweise schwankender Kraftwerte) bildet. Wogegen Rot, Grün, Blau, Gelb, Orange, Violett, Braun, Schwarz, Weiss usw. in Ewigkeit bleiben, was sie seit Ewigkeit sind: einerseits ein völlig Objektives, eine von einem Verstande erfasste Wahrnehmung, welche kein Denken je erzeugen könnte, sondern einzig die tatsächliche Empfindung, verursacht durch den Gegenstand, — und zugleich doch insofern das ganz und gar Subjektive, als die Farbe (im Gegensatz zum Licht) ganz in meinem Auge liegt und ein 140 Ausdruck meines rein persönlichen Verhältnisses zu dem Gegenstand ist. Während also das „Licht" die Elastizität alles Gedachten besitzt, ist die „Farbe" ein unverrückbares Phänomen, fest eingekeilt zwischen Objekt und Subjekt, alle willkürliche Behandlung spröde abwehrend.

Jetzt wissen Sie genau, warum unsere exakte Wissenschaft in der Untersuchung des *Lichtes* herrliche Erfolge erzielt, wogegen ihre Behandlung der *Farben* zu einem solchen Gallimathias von Unmöglichkeiten und Widersprüchen geführt hat, dass heute keiner mehr aus noch ein weiss und diejenigen Fachmänner, die literarische Schulbildung besitzen, nach Goethe hinzuschauen beginnen wie nach einem verlorenen Paradies[148]). Der Begriff Licht ist von Anfang an ein abgeleiteter, abgezogener, ein Kind unseres Menschenhirns, frühzeitig von seiner Mutter, der Sinnenempfindung, losgerissen, und darum vermögen wir nach Belieben mit ihm zu schalten und zu walten. Nicht natürlich in dem Sinne, als könnten wir Erfahrungen erfinden oder ignorieren oder auf den Kopf stellen, doch in dem Sinne, dass wir den Erfahrungen von vornherein den Weg weisen, den sie gehen sollen, um in das Arsenal unseres Wissens zu gelangen. Das ist jenes „Hineinlegen

des Zusammengesetzten“, von dem Kant vorhin sprach. Die Änderungen, die das Schema sich von Zeit zu Zeit gefallen lassen muss, sind nur Anpassungen an Tatsachen, die sich den gewählten Weg nicht aufzwingen liessen. So ist Newton's Vorstellung vom Licht als Bewegung eine andere als die Descartes', Huyghens' wieder eine andere als die Newton's, Young's eine andere als die Huyghens', und jetzt gehen wir wiederum tiefgreifenden Abänderungen entgegen. Und weder der philosophischeste Geist noch das sehkräftigste Auge wirkt hier am erfolgreichsten, sondern derjenige Mann, der, wie Newton, mit ausserordentlicher mathematischer Kombinationsfähigkeit begabt, ausserdem noch den sicheren Instinkt für die praktische Anpassung des Angeschauten an das Abstrakte, Rechnungsfähige besitzt. Schon John Locke hat die Bemerkung gemacht, Newton's Grösse bestehe in der „Auffindung von Zwischenvorstellungen“[149]). Newton ist als Weltanschauer 141 nicht wert, Descartes die Schuhriemen zu lösen: Descartes' genialer Gedanke eines Bewegung fortpflanzenden Mediums war für ihn zu hoch, Licht konnte er sich nicht anders vorstellen als wie einen Stoff, der von leuchtenden Körpern ausgestossen wird; und sein Auge war so kindlich unbeholfen, dass er 200 Jahre nach Leonardo die biblische Siebenzahl in bezug auf die Farben festhalten zu müssen glaubte und in seinen Bemerkungen über die Farben der Schatten, über Kontrastfarben und dergleichen Irrtümer beging, die ihm jeder erste beste italienische Malerlehrling hätte nachweisen können. Und so ist denn schon längst seine Emissionstheorie ebenso wie seine Farbenlehre den Weg alles handgreiflich Falschen (um nicht zu sagen Absurden) gegangen, mithin ist seine gesamte Vorstellung des Lichtes — sowohl das an ihr, was Gedanke, wie das, was Wahrnehmung war — gefallen. Und was blieb denn? Warum verehren wir Alle Newton als unsterblichen Forscher? Erstens blieben die Berechnungen eines der erstaunlichsten Zahlenvirtuosen der Weltgeschichte, eines nament-

lich kombinatorisch unvergleichlichen Geistes; denn Newton ist ein unfehlbarer Meister, sobald er innerhalb seines mathematischen Gebietes — des Gebietes der dem Menschenverstand eigenen Anschauung — bleibt; was links und rechts die Berechnungen einrahmte, der Gedanke, von dem sie ausgingen, und die Wahrnehmungen, auf deren Erklärung sie hinzielten, beides konnte falsch sein, die Berechnungen selbst waren nichtsdestoweniger richtig. Dazu kommt zweitens, dass Newton nicht allein Berechnungen anstellte, die nie umgestossen werden können, sondern dass sein Geist sich an allem bewährte, was auch nur mittelbar zu dem Berechenbaren gehört, vorzüglich in der Erfindung und Anordnung von Experimenten, welche die Zurückführung der Phänomene auf analysierbare Bewegungen bezwecken. So sagte ihm z. B. das Phänomen der Farben — über das Leonardo so scharfsinnige Beobachtungen angestellt hatte — zunächst gar nichts; er verstand ja nicht einmal die Farben zu sehen; nie hätte ihn — wie Goethe — der Anblick einer meergrünen Schneelandschaft mit purpurnem Himmel auf den Weg der Erkenntnis geführt; alle die grossen Farbenerscheinungen der Natur — das Blau des Himmels, das Grün des Laubes, das Weiss des Schnees — sind ein Sinnbild der Ruhe; Newton betrachtete sie gar nicht erst. Dagegen bemerkte er bei der Beschäftigung mit optischen Gläsern, dass, wenn man eine Glasfläche gegen die andere drückt, Farbenerschei-
142 nungen auftreten. Hier stand Farbe in Beziehung zu Bewegung und zu messbarer Kraftäusserung; hier musste man sie anpacken, damit mathematische Physik daraus werde! Bei Newton handelt es sich um einen Blick, der praktisch und zugleich doch auch intuitiv ist, weswegen er — wenn auch als konträrer Gegensatz — recht gut mit dem Blick des künstlerischen Genies in Parallele gestellt werden kann. Neben dem, was Newton berechnete, blieb darum ein grosses zeugendes Prinzip für künftige Wissenschaft, das nämlich, was er schuf — nicht die Theorie, sondern die

praktischen Ideen, und das heisst die Herstellung einer Reihe von Berührungspunkten zwischen dem Mechanismus des Menschendenkens und dem Mechanismus der Natur, die erfinderische Tat eines abstrakten Künstlers. Diese Seite des Newtonschen Geistes — und diese allein — ist es, welcher unbedingt das Prädikat „genial" zukommt, denn hier zeigt sich Intuition und kühne Verbindung des weit Auseinanderliegenden. Dieser Erkenntnis der unvergleichlichen Bedeutung Newton's hat Albrecht von Haller, der grosse Naturforscher, dichterischen Ausdruck gegeben, indem er von Newton sagt, er

Find't die Natur im Werk und scheint sie selbst zu meistern[150]).

Die Natur meistern: das ist nicht bloss das Ziel, sondern auch die Methode der exakten Wissenschaft. Sie schrickt vor keiner Gewalttat des Denkens zurück; so ruht z. B. Newton's Theorie der Gravitation auf zwei direkt unsinnigen Annahmen, dem leeren Raum und den Fernkräften; und sie schreitet über jede sinnliche Anschauung hinweg — wie wir das jetzt in bezug auf die Farben gesehen haben; dafür baut sie sich ein Reich auf, ein eigenes, anschauungsbares Reich, das zugleich ganz abstrakt und ganz praktisch ist.

Und jetzt halten wir auf einmal — durch diese Gegenüberstellung belehrt — die klare Erkenntnis dessen, was Goethe's Naturforschung erstrebte: ein Reich des rein Angeschauten und unbedingt Wahrhaftigen. Die beiden Methoden stehen einander diametral gegenüber. Sie heben sich nicht auf; sie brauchten sich nicht zu bekämpfen — wenn nicht unter uns die Leidenschaft die Stelle der Einsicht verträte; sie könnten sich mit Bewusstsein gegenseitig fördern, was bisher nur unwillkürlich hier und da geschah; vor allem wäre es nötig, dass alle Kulturmenschen das so klare Verhältnis auch klar erkennten.

143

Kant und die exakte Wissenschaft

Doch ehe wir diese Ausführungen für das Verständnis Goethe's verwenden, womit wir uns wieder — neu gestärkt — Leonardo gegenüber finden werden, gestatten Sie mir noch ein Wort, bitte. Denn es wäre schade, aus so redlicher Bemühung nicht allen Vorteil zu ziehen. Aus guten Gründen habe ich Kant in dieser Darstellung bisher nur gelegentlich erwähnt; doch in Wahrheit hat er mich geführt; ihm verdanken Sie die Erkenntnis, die Sie jetzt Ihr eigen nennen. Darüber Genaueres vorzubringen, würde zu viel rein Philosophisches bedingen; doch möchte ich ungern diese Betrachtung über exakte Wissenschaft schliessen, ohne wenigstens aphoristisch auf zweierlei hingedeutet zu haben, erstens, wie richtig Kant das Wesen der Wissenschaft erfasste, und zweitens, wie unwiderleglich die Wissenschaft selbst — ohne es zu wollen und zu wissen — für die Wahrheit seiner Weltanschauung zeugt.

Sie wissen schon aus früher Gesagtem, wie sehr Kant der exakten, mathematischer Methode unterworfenen Wissenschaft ergeben war, wie ganz er mit Leonardo übereinstimmte, dass sie allein *vera scientia* und dass *nulla certezza* zu finden sei, wo sie nicht souverän walte; Sie werden also nicht argwöhnen, er könnte sie herabwürdigen wollen. Alles, was wir jetzt über sie erfahren haben, fasst er nun in einen monumentalen Satz zusammen, und ich möchte Sie bitten, diesen Satz sich ein für allemal ins Gedächtnis einzuprägen, da er etwas besagt, was fast kein Mensch weiss und was zu wissen uns allen not tut: „Physik ist die Naturforschung nicht d u r c h Erfahrung, sondern f ü r Erfahrung“ *(Üb. I, 266).* Hiermit ist sowohl Wesen wie Wert der exakten Wissenschaft genau und ein für allemal ausgesprochen und begrenzt. Eine weitere Auslegung halte ich nach dem, was vorangegangen ist, für überflüssig. Dass Kant recht hat, bezeugt Ihnen jetzt Ihr eigenes Wissen. Wenn aber die besten Köpfe unter uns darüber im Unklaren sind, wenn sie immerfort Methode und Materie verwechseln, wenn sie vermeinen, sie hätten „durch Erfah-

rung“ festgestellt, die Farben seien „eine verschiedene Anzahl Ätherschwingungen“, während doch diese angeblichen Schwingungen mit allem, was drum und dran ist, nur eine Methode „für Erfahrung“ bedeuten, das heisst, eine Methode, erfunden, um das Gebiet der Erfahrung zu erweitern, nicht aber eine Methode, dem Erfahrenen selbst in seinem Wesen auch nur einen Zollbreit näher zu kommen: dann entsteht die bedauerliche Verwirrung, die uns heute umgibt und durch die dasjenige in uns, was man als das Unschuldige, das Weibliche, das Empfangende und Gebärende bezeichnen kann — nämlich die Anschauung — arg gefährdet wird. 144

Mehr will ich jetzt hierüber nicht sagen. Wenngleich Kant hier nur von „Physik“ spricht, so wissen Sie, dass alle Wissenschaft notwendigerweise zur Physik hinstrebt. Und so dringt diese Methode, nicht „durch“, sondern „für“ Erfahrung zu forschen, bis in jene Wissenschaften, die noch Mühe haben, sich aus dem Erfahrungsstoff loszureissen. So besteht z. B. das Wesen und der Wert des Darwinismus darin, dass diese Lehre eine Methode für Erfahrung aufdeckte. Darwin hat — ebenso wie Newton — nicht rein gesehen, und noch viel weniger hat er tief gedacht, er war wie jener ein praktischer, erfinderischer und der Natur gegenüber völlig rücksichtsloser Geist, und darum war der Erfolg seines Wirkens ein gewaltiger Zuwachs an Erfahrungsstoff[151]). In einer späteren Vorlesung hierüber mehr.

Und jetzt noch ein zweites Wort über die Art, wie die ganze Geschichte unserer exakten Wissenschaften für Kant zeugt. Wir stehen hier nämlich schon auf metaphysischem Bergesgipfel; doch will ich den Nebel, welcher jeden umgibt, der den Kantischen Gedanken noch nicht erfasst hat, nur ein wenig lüften, nur einen kleinen Strich des blauen Himmels zeigen und zur Erläuterung nicht Abstraktion, sondern die tatsächliche Geschichte unserer Wissenschaften heranziehen.

Demokrit fasste das Qualitative als ein Quantitatives auf, deutsch gesprochen (wenn auch ein wenig ungenau), die Eigenschaft als Zahl. Das war ein Gewaltstreich, doch ein Gewaltstreich, durch den Wissenschaft möglich wurde. Newton nahm von ihm die beiden Hauptbegriffe auf: die Atome und den leeren Raum, zwei schlechthin undenkbare Vorstellungen. Sobald alles Zahl sein soll, muss auch alles — um Gestalt zu erhalten — Bewegung sein: daher diese beiden Annahmen. Diese Methode, ,,für Erfahrung" zu forschen, heisst man die m e c h a n i s c h e. Ihr stellt sich innerhalb des selben Rahmens eine andere entgegen, die d y n a m i s c h e: Descartes begründete sie, Kant be-
145 vorzugte sie, Faraday führte sie im Gegensatz zu den Newtonschen Vorstellungen in die Physik ein, und Heinrich Hertz war im Begriff, sie ausführlich zu begründen, als der Tod ihn hinraffte. Sie ist die Methode der tiefer Denkenden unter den exakten Forschern, welche die Unzulänglichkeit der mechanistischen Anschauungen verletzt. Bei dieser dynamischen Methode setzt man einen lückenlos gefüllten Raum voraus, in welchem nicht hypostasierte Fernkräfte, sondern Verschiebungen die Ursache aller Bewegungen sind, und da die Erfahrung nicht ausreicht, dass die Rechnung stimmt, dichtet man unsichtbare Massen und ungesehene Bewegungen hinzu[152]). Ausserhalb dieser beiden Methoden gibt es keine mögliche mathematische Naturdeutung[153]). Gemeinsam ist beiden die ausschliessliche Betonung der Bewegung. Was setzt Bewegung aber voraus? Raum und Zeit; weiter nichts. Den Raum für den ,,äusseren Sinn", die Zeit für den ,,inneren Sinn". Ja, doch noch ein Drittes; denn ,,im Raum, an sich selbst betrachtet, ist nichts Bewegliches", und ,,die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist". Um also von Bewegung reden zu können, wird (ausser Raum und Zeit) ,,die Wahrnehmung von irgend einem Dasein und der Succession [Aufeinanderfolge] seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert" *(r. V. 58).*

Wenn wir nun die Geschichte unserer exakten Wissenschaften verfolgen — gleichviel ob Mechanismus oder Dynamismus zugrunde gelegt wird — so entdecken wir, dass es ihr Grundsatz ist, ein Mindestmass an Erfahrung aufzunehmen: Zeit und Raum, darin als Drittes eine Bewegung; mehr können sie nicht brauchen. Sie streifen von 146 der Erfahrung alles ab, was nicht auf Zeit und Raum Bezug hat und somit nicht in irgend ein Verhältnis zu Bewegung gebracht werden kann. Die Empfindung der roten Farbe, der blauen Farbe ist zwar Erfahrung, doch nicht die Erfahrung einer Aufeinanderfolge. Blau ist Blau, Blau ist nicht Rot. Und wenn ich mir auch eine Farbenskala konstruiere, so besitzt sie doch kaum einen grösseren Wert als die Idee der Metamorphose der Wirbelknochen. Denn diese Vorstellung der Farbe und der Farbenskala ist „unräumlich" und enthält keine irgend denkbare Beziehung zur Zeit, bietet also der Mathematik nicht den kleinsten Angriffspunkt. Der Physiker geht darum nicht von der Farbe, sondern vom Licht aus, und auch das packt er nur dort an, wo es ihm genehm ist. Die Zurückspiegelung der Umrisslinien, die Brechung der Bilder, wenn man sie z. B. im Wasser sieht: das ist sein Ausgangspunkt, und zwar weil es hier Winkel gibt, also etwas Messbares und Berechenbares. Die sogenannte Dioptrik, d. h. die Brechungslehre, ist der mathematischen Theorie der Farben um ein Jahrhundert vorangegangen: Kepler begründete sie 1604, Newton's Versuche über „die Farben des Lichtes" erschienen 1704. Es kam darauf an, irgend eine Beziehung zwischen Brechung und Farbe zu entdecken. Das Wesen des zu diesem Behufe von Newton eingeführten Verfahrens mit dem Prisma können Sie sich in folgender Weise sehr einfach und richtig vorstellen. Wenn Sie sich einen lichtdichten Kasten bauen und mit einer feinen Nadel ein Loch hineinstechen, so erhalten Sie, ohne irgend ein optisches Hilfsmittel anzuwenden, auf einer (in der richtigen Entfernung aufgestellten) photographischen Platte ein prächtig

scharfes Bild der ganzen Landschaft. Fangen Sie nun in ähnlicher Weise einen sogenannten ,,Sonnenstrahl" auf, so erhalten Sie ein Bild der Sonne. Stellen Sie sich aber selber in diese *camera obscura* hinein, leiten Sie dieses Bild der Sonne durch ein Prisma (oder einen ,,Kant", wie man jetzt häufig sagt) und fangen das gebrochene Licht auf einem Schirm auf, so erblicken Sie das Bild nicht mehr — denn es ist jetzt bis zur Unkenntlichkeit verzerrt — sondern an seiner Stelle sehen Sie Farben, und zwar in bestimmter Reihenfolge. Dass uns dieses Experiment nicht sehr tief in das Wesen der Farbe — als Farbe — einführt, hat die Folge ergeben; Sie sahen vorhin, wie der Physiker kläglich versagt, sobald er jenen Punkt erreicht, wo Farbe 147 wirklich besteht, nämlich das Auge; doch das kümmert ihn wenig; sein Grundsatz ist ja, wie wir sahen, das Mindestmass an Erfahrung zu berücksichtigen; er arbeitet nicht ,,durch" sie, sondern ,,für" sie; und jetzt hat er, was er braucht: die Farben, denen er sonst gar nicht beizukommen vermochte, sind in ein gesetzmässig bestimmtes, räumliches Nebeneinander, das heisst in eine geometrische Aufeinanderfolge, und das wiederum heisst in ,,geometrische Bewegung" gebracht; jetzt kann er also messen und zählen[154]). ,,Der Mathematiker", sagt Kant, ,,kann von jedem beliebigen Dato seine Konstruktion eines Begriffes anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären" *(M. N., 2. Hpt., 1. Lehrs.)*[155]). Nicht allein beachtet der Mathematiker alles Weitere gar nicht, sondern er schiebt es — und dadurch alles, wenn ich mich so ausdrücken darf, was Farbe zur Farbe macht — wissentlich und willentlich bei Seite; es stört ihn nur; Raum, Zeit und darin Bewegung, mehr kann er nicht brauchen; Farbe ist für ihn Schwingungszahl, weiter nichts, und zwar nicht, weil er hiermit wirklich die Sache ergründet hätte, sondern weil er unfähig ist, dem wahren Wesen irgend eines Dinges mit wissenschaftlichen Methoden um einen Schritt näher zu treten.

Anstatt nun mit Goethe hierüber in Zorn zu geraten, wollen wir das Verfahren und die Erfolge des exakten Forschers als ein Zeugnis für die Richtigkeit von Kant's Grundanschauungen über den Menschengeist betrachten lernen. Kant lehrt — wie Sie schon im vorigen Vortrag hörten — es gebe ,,zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis . . . . nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden" (vgl. oben S. 37). Was die Sinnlichkeit uns gibt, nennen wir Anschauungen. Lassen wir heute den einen Stamm — Verstand — beiseite; reden wir nur von 148 der Sinnlichkeit, der Quelle unserer Anschauungen.

Innerhalb der Sinnlichkeit müssen wir — dies ist der eine Grundstein des Kantischen Gebäudes — zwischen zwei Bestandteilen unterscheiden lernen: in jeder sinnlichen Anschauung ist ein Teil empirisch und ein Teil rein. Das griechische Wort Empeiria besagt nichts weiter als ,,Erfahrung"; doch unsere feinere Analyse braucht das Wort Erfahrung in einem besonderen Sinne; lassen wir es darum bei ,,empirisch". Der ,,empirische" Teil der Anschauung ist nun derjenige, den wir durch Empfindung empfangen; alles also, was Sie sehen, riechen, hören usw. ist — insofern Sie nur diesen Eindruck in Betracht ziehen — empirische Anschauung. ,,Die Eindrücke der Sinne geben den ersten Anlass . . . Erfahrung zu stande zu bringen" *(r. V. 118)*. Ehe Sie aber einen Gegenstand, den die Sinnesempfindung Ihnen gibt, als ,,Gegenstand" wahrnehmen können, müssen Sie etwas hinzutun, was ebenfalls Anschauung ist, nicht aber ,,empirische" Anschauung, nicht eine Empfindung Ihrer Sinne, heisst das, nicht ein von aussen empfangener Eindruck, sondern etwas, was Sie als Mensch selber beisteuern und was Kant zum Unterschiede von der anderen Anschauung ,,reine Anschauung" nennt. Diese ,,reine" sinnliche Anschauung ist die Vorstellung des Raumes *(r.V. § 1)*. Wie Kant sagt: ,,Raum ist eine Vorstellung, welche uns als Form unserer sinn-

lichen Anschauung beiwohnt, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat" *(r. V. I, 373)*[156]).

Auf metaphysische Erörterungen will ich mich nun grundsätzlich heute nicht einlassen; ich greife darum zu einer handgreiflichen Beweisführung. Sie wissen ja, dass die Naturwissenschaft der letzten hundert Jahre sich — leider! — abseits von Kant entwickelt hat, zum grossen Teil 149 in heftiger Opposition gegen alle Philosophie; selbst ein Helmholtz hat sich zwar viel mit Kant beschäftigt, doch ihn in wesentlichen Punkten völlig missverstanden[157]); ich bitte Sie nun, das Werk eines der rabiatesten Antimetaphysiker unseres Tages, zugleich eines hervorragenden und zuverlässigen Forschers zur Hand zu nehmen: Mach's *Analyse der Empfindungen.* Hier finden Sie, 2. Auflage, 1900, S. 93 (4. Aufl. S. 104), die Versicherung, die biologischen und psychologischen Forschungen des 19. Jahrhunderts hätten zu der Überzeugung geführt: „die Raumanschauung ist bei der Geburt vorhanden". Da wir vorderhand auf diese Frage nicht tiefer eingehen wollen, mag dieses unverdächtige Zeugnis genügen; es kommt von einer Seite, wo man sich ein Jahrhundert lang abgemüht hat, das Gegenteil zu beweisen. Mach und seine Gesinnungsgenossen meinen es ja ganz anders als Kant; es gibt Tausendfüssler, die am Boden laufen, und es gibt Sonnenaare, die in den Lüften schweben, beide haben das Recht zu leben, und es wäre töricht zu verlangen, sie sollten die Welt aus dem selben Gesichtswinkel erblicken; doch die mühsam-redlich erworbene Einsicht „die Raumanschauung ist bei der Geburt vorhanden" spricht die selbe Tatsache aus wie Kant's unumstossbare metaphysische Erkenntnis „die Vorstellung des Raumes wohnt uns als Form unserer sinnlichen Anschauung bei" — und das heisst als die bedingende Möglichkeit aller Erfahrung — „ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat". Sie dürfen nicht in das lächerliche Missver-

stehen verfallen, als habe Kant gemeint, der Raum sei nicht „wirklich“ vorhanden; im Gegenteil, er nennt ihn deswegen *reine Anschauung*, weil der Raum die Grundbedingung ist, dass uns überhaupt Dinge „erscheinen“, und somit gleichsam die Wurzel aller Anschauung ausmacht. Auch müssen Sie wohl verstehen, dass 150* uns mit dieser reinen Anschauung allein wenig gedient wäre; denn, sagt Kant, „das Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden“ *(r. V. 1, 373).* Ja, Kant gibt hier eine schöne Definition von Empfindung, indem er sagt: „Sie ist dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume bezeichnet.“ Wir schwimmen also nicht in Wolken herum, sondern wir bemühen uns um eine Erkenntnis, die jedem denkenden Menschen zugänglich ist und ohne die er weder Goethe's Naturforschung noch die exakte Wissenschaft in ihrem Wesen richtig auffassen kann. Und was wir erkennen, ist, dass in allem, was die Natur in so reicher Menge unseren Sinnen zuführt, wir schon innerhalb der sinnlichen Anschauung (und abgesehen von allem, was der Verstand dann noch hinzutut) zu unterscheiden haben zwischen einer „reinen Anschauung“, welche die *Form* ausmacht, und einer „empirischen Anschauung“, welche die *Materie* der Anschauung bildet. Man kann das Wort des Aristoteles, das ich am Beginn des Vortrages zitierte, verwenden: auch innerhalb der sinnlichen Anschauung gibt es ein Erleiden und ein Tätigsein; die Vorstellung des Raumes ist ein „Tätigsein“ des Menschengeistes, sie ist die Bedingung, unter welcher das durch Empfindung (und das heisst „Erleiden“) Wahrgenommene überhaupt angeschaut werden kann.

Nun kommt die Anwendung dieser Erwägungen. Alles, was Grösse, Gestalt und Zahl ist, gehört offenbar zu der

Vorstellung „Raum“, und das heisst, wie Sie gesehen haben, zu dem Gebiet der reinen Anschauung, zu dem Gebiet der Form, zu dem Gebiet des notwendigen, rein menschlichen Tätigseins. Daher kommt die unbedingte Gewissheit der Mathematik. Es gibt Menschen, die kein Rot und andere, die kein Blau sehen; die empirische Anschauung, das heisst, die Fähigkeit, Empfindungen aufzufassen, ist eben bei verschiedenen Individuen verschieden; es gibt aber keinen Menschen, für den die Summe der drei Winkel eines Dreiecks mehr oder weniger als zwei rechte Winkel ausmacht. Und wiederum, ich kann den Kegel in Gedanken konstruieren, das heisst anschauen, und aus dieser Anschauung alle seine mathematischen Eigenschaften herausentwickeln, ohne dass mir jemals die empi-
151 rische Anschauung einen Kegel vorgeführt hätte; dagegen vermag ich nicht, dem Kegel eine Farbe oder einen Geruch beizulegen, die mir nicht vorher durch sinnliche Anschauung bekannt geworden sind *(r. V. 743)*. Beschränke ich mich nun bei meiner Naturforschung, soviel irgend tunlich, auf den reinen Teil der Anschauung mit möglichster Nichtberücksichtigung des empirischen Teils, so werde ich zwei ungeheure Vorteile geniessen: erstens ziehe ich nur das ganz Gewisse, allgemein Gültige in Betracht, das Formelle — wie Sie gesehen haben — im Gegensatz zum Materiellen; zweitens, da es mein eigenes, menschliches Gebiet ist, auf das ich mich möglichst beschränke, kann ich auf Grund weniger Erfahrungen ferneren Erfahrungen entgegeneilen — geradeso wie ich die Eigenschaften des Kegels (d. h. seine mathematischen Eigenschaften) im eigenen Kopf untersuchte. Die empirische Anschauung — also diejenige, welche mir von aussen zukommt — bringt mir Schritt für Schritt Neues, Unvorherzusehendes; dagegen ist der reine Teil der Anschauung auf gewisse bestimmte Wege gebieterisch angewiesen. Jede Entdeckungsreise, jedes in die Tiefsee gesenkte Fangnetz fördert neue Lebensgestalten

zutage, nie geahnte, unvorhergesehene; alle Jahre entdeckt die Chemie neue Elemente; mit den neuen Teleskopen hat sich die Zahl der Probleme am Himmel nur vermehrt; dagegen sind Newton's Berechnungen heute, was sie gestern waren, und in zehntausend Jahren werden sie ebenso wahr sein; sie sind fester gemauert als die Pyramiden Ägyptens; sie sprechen das tyrannische Gesetz unseres eigenen Menschengeistes aus, das Gesetz, dem wir niemals entrinnen können und mit dem wir „die Natur meistern". Hier, auf dem Gebiete der reinen, so wenig wie irgend möglich mit empirischen Daten vermischten Anschauung, hier kann ich also für Erfahrung arbeiten und kann dem Erfahrenen einen unbedingt sicheren, unumstösslichen Ausdruck verleihen. Denn „die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener" *(r. V. 206);* hier — und nur hier — halten wir letztere fest in der Faust. Das ist die *somma certezza della matematica*, die Leonardo so richtig eingesehen und als Ideal für alle wissenschaftliche Untersuchung aufgestellt hatte. Während auf anderen Feldern die Versuche, exakt zu forschen, Wandel und Wechsel unterworfen sind, so dass, sagt Kant, „sich nur flüchtige Schritte tun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, macht hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstrasse, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann" *(r. V. 754).* Darum beschränkt sich exakte Wissenschaft — und exakt zu werden ist das Bestreben aller Wissenschaft — auf Grösse, Zahl, Gestalt, Bewegung; in ihrer höchsten Vollendung fordert sie, wie Sie gehört haben, einen leeren Raum und Zahlen, weiter nichts (vgl. S. 114); darum, wenn sie die Qualitäten, von welchen die empirische Anschauung meldet — wie z. B. die Farbe — nicht ganz abzustreifen vermag, biegt sie sie und bricht sie zu Bewegung um, getreu dem Grundsatz, den Kant formuliert

152

hat: „Alles Reale der Gegenstände äusserer Sinne m u s s als bewegende Kraft angesehen werden“ *(M. N. 2. Hpt., allg. A.).*

Bei dieser kleinen Ausführung habe ich mich der Einfachheit wegen immerfort Kant's bedient, um das Wesen und den Gang unserer exakten Wissenschaft begreiflich zu machen; Sie brauchen aber jetzt nur die Sache umzudrehen; Sie brauchen nur die vorangegangenen Ausführungen über die physikalische Optik sich ins Gedächtnis zu rufen, und Sie werden begreifen, wie ich die Behauptung aufstellen konnte, unsere Wissenschaft zeuge für die Richtigkeit der Kantischen Analyse des Menschengeistes. Sie ist der Erfahrungsbeweis dafür, dass er richtig gesehen hat.

Goethe's Farbenlehre

Nun habe ich so lange bei Leonardo's Göttin, der exakten Wissenschaft, verweilt, dass mir für Goethe's unmathematische Auffassung fast keine Zeit bleibt. Doch muss ich dies für ein geringeres Übel halten; denn sobald Sie das Wesen der exakten Wissenschaft genau erfasst haben, ergibt sich fast von selbst das Wesen derjenigen Naturbetrachtung, welche gerade die empirische Anschauung, den Sinneseindruck bevorzugt, während sie die sogenannte „reine Anschauung“ als ein blosses Formprinzip möglichst beiseite schiebt und sie nur dort in Betracht zieht, wo sie das Empirische berührt und sich mit ihm vermählt, nämlich bei der G e s t a l t. „Zahl und Mass in ihrer Nacktheit“, schreibt Goethe, „heben die Form auf und verbannen den Geist der lebendigen Beschauung“[158]). Rot ist 400 Billionen Schwingungen des hypothetischen Lichtäthers in der Sekunde: das dürfen wir wohl mit Goethe ein Verbannen des Geistes der lebendigen Beschauung nennen. In diesem Geiste — in dem dort verbannten 153 Geiste der lebendigen Beschauung — wurzelt Goethe's Naturbetrachtung. Um den Kreis nicht zu durchbrechen, bleiben wir bei seiner Farbenlehre.

Sie erinnern sich, wie der Physiker Helmholtz die

Sache anpackte. Erst kam eine abstrakte Definition des Lichtes, dann eine reiche Fülle möglicher Konstruktionen des „Scheinbildes" (wie Hertz es nennt), zu allerletzt war von Farbe die Rede. Goethe dagegen geht von der Farbe aus. „Die ganze Natur", sagt er, „offenbart sich durch die Farbe dem Sinne des Auges"[159]). Er lehnt es ab, von dem Wesen des Lichtes zu sprechen: „Die Natur des Lichts wird wohl nie ein Sterblicher aussprechen; und sollte er es können, so würde er von Niemandem, so wenig wie das Licht verstanden werden" *(Br. 7. 10. 10).* Noch umfassender heisst es im Vorwort zur *Farbenlehre:* „Denn eigentlich unternehmen wir umsonst, das Wesen eines Dinges auszudrücken. Wirkungen werden wir gewahr, und eine vollständige Geschichte dieser Wirkungen umfasste wohl allenfalls das Wesen jenes Dinges. Vergebens bemühen wir uns, den Charakter eines Menschen zu schildern; man stelle dagegen seine Handlungen, seine Taten zusammen, und ein Bild des Charakters wird uns entgegentreten. — Die Farben sind Taten des Lichts, Taten und Leiden. In diesem Sinne können wir von denselben Aufschlüsse über das Licht erwarten."

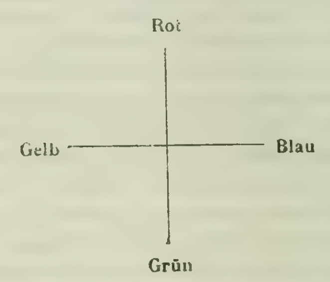
Nicht ein Wort möchte ich hinzusetzen: der Meister hat in diesen wenigen Worten alles gesagt. Mein sei nur die Bitte, dass Sie sich das schöne teure Werk zum Freund erwählen und durch Goethe's Augen zu sehen lernen.

Über die Farbenlehre selbst hätte ich gern noch manches Einzelne vorgebracht, doch es würde zu weit führen. Nur das eine sei erwähnt: hat eine glänzende Entdeckungsbahn für den Wert der mathematischen Methode gezeugt, so hat ein Jahrhundert von Untersuchungen zu dem Ergebnis geführt, dass Goethe — und Goethe allein — die Farbenphänomene richtig beobachtet hat. In bezug auf Farbenlehre ist Johannes Müller schon veraltet, Helmholtz, der kaum erst von uns geschieden ist, schon veraltet, Hering, der noch unter uns weilt, schon veraltet[160]); Goethe dagegen — wie uns ein jüngerer Fachmann vorhin versicherte

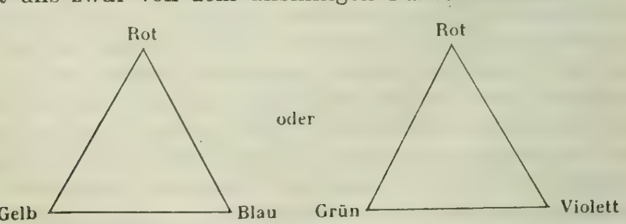
— „enthält die Grundlage der modernsten Anschauungen"; 154 das wird auch nach tausend Jahren gelten. Goethe sucht gar nicht eine Theorie — das heisst eine mathematische Formulierung — aufzufinden. Als sein Schwager Schlosser ihn fragt, inwiefern seine Farbenlehre sich mit der Schwingungshypothese „vereinigen lasse", „musste ich leider bekennen, dass auf meinem Wege hiernach gar nicht gefragt werde, sondern dass nur darum zu tun sei, unzählige Erfahrungen ins Enge zu bringen, sie zu ordnen, ihre Verwandtschaft, Stellung gegeneinander und nebeneinander aufzufinden, sich selbst und Anderen fasslich zu machen"[161]). Wie Sie im Laufe unserer späteren Vorträge einsehen werden, entspricht diese Stellungnahme Goethe's genau Plato's und Kant's kritischer Methode des Begreifens, im Gegensatz zu jedem naiven Versuch, Phänomene zu erklären. Goethe's Farbenlehre ist die fast fleckenlos reine Widerspiegelung empirischer Anschauungen, und dies ist ein schwieriges Unternehmen und erfordert mehr Schulung als der Gebrauch mathematischer Instrumente. Der Student kann schon im ersten Semester spektroskopische Untersuchungen anstellen — ich weiss es aus eigener Erfahrung; die Natur dagegen so rein zu erblicken, wie Goethe sie erblickte, dazu gehört Genie und Selbstzucht. Goethe selber bezeugte, er besitze „kein eigentlich scharfes Gesicht" (S. 55), Leonardo's Auge dagegen drang wie ein Dolch ins Innere der Erscheinungen; doch werden Sie, glaube ich, aus unseren theoretischen Bemühungen den Lohn ziehen, hinfürder zwischen einem scharfen und einem reinen Blick zu unterscheiden: in jener Schematisierung des bildenden Künstlers, die uns am Beginn dieses Vortrages beschäftigte, waltet, wohlbetrachtet, ein ähnlicher gebieterischer Geist wie in der gewaltsamen Schematisierung des exakten Forschers; dass Goethe nicht malen konnte, rührt nicht allein von einem Gebrechen her, es kann auch als positive Eigenschaft eines makellos reinen Blickes aufgefasst werden. Und aus dieser seltensten Eigenschaft mag es wohl zu erklären sein, dass

man nicht einmal verstanden hat, Goethe zu lesen. Noch heute werden Sie in jedem Buche über Goethe — gleichviel ob von Freund oder Feind — die Behauptung antreffen, Goethe habe drei Grundfarben gelehrt — Rot, Gelb, Blau — das Grün habe er für eine Mischfarbe gehalten. Steht nun das betreffende Buch unter Helmholtzschem Einfluss, so werden Sie belehrt werden, Goethe habe sich geirrt, die drei Grundfarben seien Rot, Grün, Violett; ist das Buch ein neueres, so wird es Ihnen leicht beweisen, die Vorstellung von drei 155 Farben sei überhaupt eine Ungereimtheit, da alle Kontrasterscheinungen zeigten, dass die Farben in Paaren zusammengingen und wir somit als Hauptbegriffe auf jeden Fall zwei oder vier oder sechs oder irgend eine andere gerade Anzahl Farben anzunehmen hätten. Von diesen sind ohne Zweifel einerseits Rot-Grün, andererseits Blau-Gelb als zugrunde liegend zu betrachten, was Leonardo zuerst deutlich erkannte. Wogegen die Leistung, ,,Grundfarben" aufzustellen, wie Helmholtz (in Anschluss an Young) es tat, und dabei Gelb und Blau auszulassen, ein Nonplusultra anschauungsbarer Kombinationstechnik bedeutet[162]). Nehmen Sie nun Goethe selber zur Hand, so werden Sie zu Ihrer Verwunderung entdecken, dass es ihm niemals eingefallen ist, drei Grundfarben zu lehren. Zwar stellt er fest, ,,die Maler und Pigmentisten" gingen von drei Farben aus, weil sie aus diesen alle übrigen gewinnen könnten[163]); er selber aber bestimmt eine Zahl überhaupt nicht, sondern behauptet nur, die Farbe gehe von zwei extremen Punkten aus: ,,Zunächst am Licht entsteht uns eine Farbe, die wir Gelb nennen, eine andere zunächst an der Finsternis, die wir mit 156 dem Worte blau bezeichnen"[164]). Und insofern nun die Kulmination dieser beiden Extreme — durch das Orange hinauf auf der einen, durch das Violett hinauf auf der anderen Seite — das Rot ist (der ,,Zenith", wie es Goethe nennt)[165]), und die Herabstimmung der selben Extreme durch das Gelb-grün und das Blau-grün hindurch einen äussersten Punkt erreicht (den ,,Nadir" nennt es Goethe), der Grün

heisst — insofern darf man allerdings von vier Grundfarben reden, was Goethe manchmal tut. Man könnte also bei ihm von zwei oder auch von vier, nie und nimmer aber von drei Grundfarben reden. In Wirklichkeit ist für ihn die Farbe eine Einheit; darum deutet er zart an, das Rot „enthalte alle anderen Farben"[166]); sie kann aber auch als Zweiheit aufgefasst werden, insofern es „nur zwei ganz reine Farben gibt", Gelb und Blau[167]). Doch liegt, wie Sie wohl merken, der allgemeine Begriff einer Gestalt hier zugrunde, nicht aber die Vorstellung der Zahl. Und darum stehen — wenn ich nicht irre — unsere allermodernsten Physiologen mit ihrer rein mechanischen Auffassung der Farben Goethe nicht so nahe, wie sie selber wähnen; ihr Farbenkreuz




hat uns zwar von dem unsinnigen Farbendreieck




157 erlöst, und jede empirische Wahrheit bedeutet hier eine Annäherung an Goethe, doch ich fürchte, Goethe wird noch etwas warten müssen, ehe er „ganz modern" wird. Zwar hat er gesagt, seine Lehre zu verstehen, dazu „gehöre weiter

nichts als ein reines Anschauen und ein gesunder Kopf" *(G. 20. 16.26);* doch hat er auch ausdrücklich erklärt, seine Lehre sei „schwerer zu fassen als die Newtonsche"[168]). Reines Anschauen gibt es eben unter uns so gut wie gar nicht; wir müssten es erst von Goethe lernen. Was Goethe „reines Anschauen" nennt, ist natürlich nicht zu verwechseln mit dem oben oft herangezogenen philosophischen Begriff einer „reinen Anschauung", die den Gegensatz zu einer „empirischen Anschauung" bildet.

* * *

Die zwei Methoden

Somit gelangen wir zu der Beantwortung der Frage, welche den Exkurs veranlasste, ob das, was Goethe — im ausgesprochenen Gegensatz zu Leonardo — angestrebt hat, nämlich eine antimathematische, insofern auch a-logische und darum nicht-wissenschaftliche Auffassung der Natur, nicht tiefe Berechtigung besitze? Jetzt steht diese Frage doch ganz anders vor Ihrem Geiste, nicht wahr? Sie enthält für Sie nichts Phrasenhaftes mehr. Sie haben mit Augen gesehen, wie mächtig und zugleich wie bettelarm die ganz reine Wissenschaft ist. „Der Mathematiker ist Meister über die Natur", urteilt Kant mit Recht *(r.V., 753);* doch was weiss ein Meister von seinem Sklaven? Nichts als die Arbeit, die er ihn verrichten lässt. Goethe steht der Natur in einer anderen Gemütsverfassung gegenüber, darum auch in einer anderen Geistesverfassung. Nicht meistern will er die Natur, sondern sie innerlich besitzen; nicht sie soll für ihn arbeiten, sondern er für sie; er will sie wiedergebären und hierdurch sie sich aneignen; genau so wie wir vorhin die Farbe als ein zugleich ganz Subjektives und ganz Objektives erkannten, so will er eine Naturanschauung anbahnen, die ganz menschlich — sonst bliebe sie ja unbegriffen — doch zugleich reine Natur oder, sagen wir, möglichst reine Natur sei. Das Mathematisch-Physische ist, wie Sie gesehen haben, ein peinlich abstraktes Wesen; 158 denn indem es die empirische Anschauung nach Tunlich-

keit beiseite schiebt, entkleidet es nicht bloss die Dinge ihres Wesens, sondern es beraubt mich Menschen aller unmittelbaren sinnlichen Empfindungen. Es bleiben nur Gespenster, die zwischen Objekt und Subjekt hin und her huschen. Dass Rot als 400 Billionen Schwingungen in der Sekunde aufgefasst werden kann, ist eine für die Wissenschaft und dadurch auch für die Praxis höchst wichtige Formel; für das Leben ist es völlig ohne Bedeutung. *La meccanica è il paradiso* war nicht Goethe's Überzeugung; „mechanische Formeln verwandeln das Lebendige in ein Totes", sagt er[169]); er wollte das Leben als ein Lebendiges auffassen lehren.

Auch hier muss es natürlich eine Methode geben, sonst wäre keine Einheit und somit keine Anschauung zu erzielen. Jenes Wort über die Phantasie, das ich im heutigen Vortrag (S. 106) anführte — sie stehe der Natur sehr nahe, sie sei ihr gewachsen — gibt Ihnen den Schlüssel. Die Verwandtschaft mit Kunst ist offenbar und sicher und tröstlich und ermutigend. Doch vergessen Sie nicht jenes andere Wort von der „exakten sinnlichen Phantasie"; vergessen Sie nicht, dass Goethe unvergleichlich genauer gesehen hat als Newton und Helmholtz. Es handelt sich nicht um Phantasterei, sondern um das, was Goethe „die produktive Einbildungskraft" nennt[170]). Ohne Einbildungskraft kommen wir Menschen überhaupt nicht fort; denken Sie nur an die Wellen und die Strahlen und die Polarisationen des hypothetischen Mediums. Während aber die mathematische Wissenschaft mit Schemen arbeitet, die lediglich im Interesse des Menschenhirns erfunden sind, sucht Goethe der Natur auf die Spur zu kommen und auf dem Wege des Symbols — nicht ihren Mechanismus, sondern ihre Ideen zu entdecken und darzustellen. Einmal spricht er es selber klipp und klar aus: „Meine Tendenz ist die Verkörperung der Ideen" *(Br. 24. 4. 15).*

Sobald wir nun eine klare Vorstellung von Goethe's Ziel und Methode besitzen, begreifen wir, was Kant meint, wenn er uns auffordert, „die Erscheinungen nicht bloss als

zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanismus, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig, zu beurteilen" *(Ur. § 23).* Doch ehe wir in diesem Zusammenhang von Kant sprechen — der in so eigentümlicher Weise Hand 159 in Hand zugleich mit Leonardo und mit Goethe geht — wird es zweckmässig sein, unsere Ergebnisse in bezug auf die zwei Arten, Natur anzuschauen, kurz zu formulieren. Das Bedenkliche eines jeden solchen Unterfangens ist Ihnen nicht unbekannt, doch handelt es sich ja nicht um ein Gebäude, darin wir wohnen bleiben wollen, sondern nur um einen Meilenstein auf unserem Wege zu einer lebendigen Vorstellung der persönlichen Denkart Immanuel Kant's.

Es gibt ein analytisches, auf mathematische Zergliederung von Bewegungen hinzielendes Schauen, und es gibt ein intuitives, auf phantasiemächtiges Nachschaffen der Natur gerichtetes Schauen. Beide besitzen nur dann Wert, wenn sie exakt sind. Der Stoff — sowohl äusserer als innerer — ist in beiden Fällen der selbe; doch bedingt die Richtung des Blickes einen tiefgreifenden Unterschied; der eine Mann erblickt das eine Ende, der andere das andere Ende des Spektrums nicht; daher Goethe's Unverständnis für das Wesen der Mathematik, daher Leonardo's einseitige Bevorzugung mechanischer Deutungen.

Zur eigentlichen exakten Wissenschaft führt die Analyse von Bewegungen. Das Prinzip der Wissenschaft ist die Herrschaft des Menschengeistes, der sein Gesetz der empirisch wahrgenommenen Natur auferlegt. Die Organe der Wissenschaft sind die Mathematik (soweit irgend mit Gewalt tunlich) für das Verknüpfen des Angeschauten, die Logik von Ursache und Wirkung für das Verknüpfen ausserhalb des Angeschauten[171]). Alles aus dem Empfindungsstoff, was sich in das eine oder das andere dieser Schemata nicht einfügen lassen will, wird beiseite geschoben und ignoriert. Wissenschaft können wir darum als s y s t e m a t i s c h e n A n t h r o p o m o r p h i s m u s bezeichnen. Hieraus ergeben sich zwei Folgerungen. Da der

Anthropos selber ein Bestandteil der Natur ist, so ist es offenbar wahrscheinlich, dass er sich einen bedeutenden Teil der Naturphänomene nach dem ihm eigenen Schema wird aneignen können; die Geschichte der Wissenschaften zeugt dafür. Was er sich nach dieser Methode assimiliert hat, ist ein unbedingtes Wissen; es kann jederzeit und von jedermann angewandt werden. Dieses Wissen ist der Wirklichkeit nicht entsprechend; es ist nur ein 160 Schema; es berührt kaum das Wesen der Dinge; doch es genügt für Theorie und für Praxis. Das wäre die erste Folgerung; nun beachten Sie aber, bitte, die zweite. Auf derartiger Grundlage kann ein lückenloses zusammenhängendes Gebäude als Natursystem errichtet werden, ohne dass der Menschengeist ein einziges Mal mit sich selbst in Widerspruch geriete, ohne also dass er das Grundgesetz seines Denkens — die logische Folgerichtigkeit — verletzte, und es ist dennoch möglich, dass er von Anfang bis zu Ende in jedem einzelnen Stadium immer nur ein Bruchstück der Wahrheit erfasst habe. Zur Aufdeckung dieses das ganze Wesen der Welt fälschenden Irrtums — den *error ex incomperto* könnte man es nennen — bietet die Wissenschaft keinerlei Handhabe. Es ist darum ein Goethe vollkommen berechtigt zu fordern, man solle die Natur auch anders als mechanisch-logisch betrachten dürfen; er hat nur unrecht, diese andere Betrachtungsweise „exakte Wissenschaft" zu nennen[172]).

Das Wesen des anderen Schauens ist schwerer zu bestimmen, gerade weil es reineres Schauen ist. Die charakteristische Gebärde ist hier die Hingabe an die Natur, das Hinausstreben aus dem Frondienst des Anthropomorphismus. Das Prinzip ist die Liebe, das Ziel, „der Natur ihre Gedanken nachzudenken", das Organ sind die Sinne im Bunde mit der Phantasie. Das Gedachte kann hier nicht eigentlich gewusst werden; wie der indische Weise Bartrihari sagt: „Es finden sich keine Worte für diese Wahrheit"; denken Sie nur an die Metamorphosenlehre; mit der

Farbenlehre verhält es sich nicht anders. Doch muss man sich immer vor Augen halten, was unser sogenanntes „Wissen" bedeutet und welche engen Schranken ihm gezogen sind; wohlbetrachtet ist, wie wir gesehen haben, das Wissen unserer Wissenschaft mehr eine Methode, die Natur zu durchforschen und zu meistern (für Erfahrung zu arbeiten), als wirkliche Erkenntnis. Bereichert werden unsere Mittel, unsere physischen Lebensbedingungen, unsere Rüstung an Wissensstoff durch die Wissenschaft; unser Geist jedoch wird nur durch die innerliche Aufnahme und das Verarbeiten zu einem Eigenen bereichert. Und dies ist der Weg, den Goethe einschlägt. Von seiner Farbenlehre gesteht er, sie lasse sich nicht lehren, 161 „es gelte ein Tun, kein Theoretisieren" *(G. 12. 8. 27)*.

Lassen Sie mich hier mein Bekenntnis aussprechen. Wie sehr ich der exakten Wissenschaft ergeben bin, wissen Sie; auf ihrem Gebiete eher als auf irgend einem andern wäre ich — wenn das Schicksal mich begünstigt hätte — befähigt gewesen, etwas zu leisten. Trotzdem bin ich tief überzeugt, je weiter die Entwickelung der echten Wissenschaften gedeiht, umso unentbehrlicher wird eine rein anschauliche — zur Analogie mit der Kunst gehörige — Auffassung der Natur werden, und zwar im Interesse der Kultur der Menschheit. Und wenn wir vom Standpunkt Leonardo's aus, d. h. vom Standpunkt des streng logisch verknüpfenden Verstandes aus diese Anschauungsart definieren wollen, so müssen wir sagen, sie sei eine kausalitätslose Betrachtung der Natur. Reine Anschauung meldet nichts von vorher und nachher, von Ursache und Wirkung. „Das Zurückführen der Wirkung auf die Ursache ist bloss ein historisches Verfahren", schreibt Goethe. Seine Metamorphosenlehre ist nicht die Aufdeckung eines Vorganges, sondern die Darstellung einer Idee — Idee der Natur, Idee des Menschen, sie treffen hier zusammen; und in seinen Farbenstudien ist er so weit ent-

fernt, eine neue Theorie an die Stelle der anderen setzen zu wollen, dass er es tadelt, wie die Menschen dazu neigen, lieber durch eine „Erklärung“ die Phänomene „bei Seite zu bringen“, anstatt „durch eine innige Teilnahme.... das Einzelne kennen zu lernen und ein Ganzes zu erbauen“[178]). Unsere ganze Erziehung macht aus uns aber immer mehr „historische“ Wesen im Gegensatz zu gegenwärtigen, und jene beiden Dinge: der Augenblick und der Blick der Augen sind nahe verwandt. Wer bei Betrachtung der Natur beschäftigt ist, eine sogenannte Wirkung auf eine sogenannte Ursache zurückzuführen, wandelt den Weg des Mathematikers; denn wie dieser die reinen Formen der Anschauung, so bevorzugt jener die reinen Formen des Verstandes zu Ungunsten der sinnlich gegebenen Erfahrung; er wird zwar scharf, doch nicht rein sehen; denn sein Sehen ist durch Denken, nämlich durch planmässiges Verknüpfen nach menschlichen Normen getrübt. Erfahrung ist, wie Kant sagt und wie Sie vorhin begreifen lernten, ein „Produkt des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit“ *(P. § 34);* das ist sie auf alle Fälle; doch begrün-
162 det es einen gewaltigen Unterschied, ob das Element des Verstandes oder das der Sinnlichkeit bevorzugt wird; die exakte Wissenschaft tut das erstere, Goethe das zweite. Für Goethe käme es also auf die Ausbildung des nachschaffenden, sagen wir dreist, des „künstlerischen“ Sehens an — was nur im Anschluss an das Genie geschehen kann — im Gegensatz zu der ausschliesslich zerlegenden und nach Ursachen spähenden begrifflichen Naturbetrachtung. Wer uns lehrte, die unwillkürlich schematisierende Tätigkeit des Geistes — nicht auf immer, doch nach Belieben — zugunsten des Schauens und — wie Goethe uns soeben sagte — des „Auferbauens“ zu unterdrücken, würde uns mit neuen Augen begaben. Wie jene mathematische Methode mit neuen Maschinen, so würde Goethe's Methode des reinen Anschauens uns mit neuen Gedanken und Bildern bereichern. Reicher als je zuvor würde die Quelle der

Phantasie fliessen, weil inzwischen die Wissenschaft das Gebiet des Sichtbaren erweitert hat. Folgen wir dagegen nicht dem Beispiel Goethe's, so wird unsere Zivilisation sich in lauter Gleichungen verflüchtigen; Goethe hat den Weg zur Kultur gewiesen.

Kant als Vermittler

Diesen Weg hat nicht Goethe allein, auch Kant hat ihn gewiesen. Wenn Sie nun lebendige Einsicht in die Tatsache bekommen könnten, dass Kant — dessen Auge sich so offenbar von dem Leonardo's und Goethe's unterscheidet — dennoch die antipodischen Anschauungen beider Männer in Bezug auf Naturbetrachtung teilt und somit zum harmonischen Ausgleich führt, so würde Ihre heutige Geduld reichlich belohnt sein. Inwiefern er mit Leonardo übereinstimmt, das wissen Sie schon, das ist nicht schwer zu fassen; die Übereinstimmung mit Goethe erfordert eine feinere Analyse, um wahrgenommen zu werden. Doch bildet sie einen so ausgesprochenen Zug in Kant's Wesen, dass wenige Worte genügen werden, Ihre Aufmerksamkeit darauf zu richten. Näheres bringt ein späterer Vortrag.

Wie es um die Grundvorstellungen der exakten Wissenschaften bestellt ist, wusste Kant genau. ,,Von Lichtstoff, Wärmstoff usw. kann man wohl sprechen, weil sie bloss Dichtungen von Kräften sind . . . welche bloss einen Verhältnisbegriff enthalten", schreibt er *(Üg. III, 598).* Und der selbe Mann, der die Worte spricht: ,,Es kann gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben, ohne den Mechanismus zum Grunde der Naturforschung zu legen" — was er damit meint und wie er es meint, wissen Sie jetzt genau — der selbe Mann schreibt am selben Orte: ,,Dieses hindert nun die Maxime . . . nicht, bei einigen Naturformen nach einem Prinzip zu spüren und über sie zu reflektieren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist . . . . ." *(Ur. § 70).* Freilich hat Kant an dieser Stelle nur ein einziges anderes ,,Prinzip" im Kopfe, nämlich das der Endursachen, doch in diesem Werke über die Urteilskraft kommen auch andere

163

Prinzipien zur Sprache, die mittelbar zur Endursache gehören, so z. B. in den grossen Erörterungen über die Ideen der Gattung und Art, der Metamorphose und Persistenz der Gestalt usw. Endursache ist für Kant überhaupt — nach mehreren Stellen — mit Architektonik gleichbedeutend. Es handelt sich also ganz allgemein um „die Natur als Darstellung von Ideėn“ (wie es in der selben Schrift heisst), „eine Bemühung“ — hatte Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* geschrieben — „die Achtung und Nachfolge verdient“ (S. 375). Ihre ganze Aufmerksamkeit möchte ich nun für folgenden Satz beanspruchen. Kant sagt: „Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen . . . für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu . . . und bringt die obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüts hervor, die Vorstellung der Sinne diesen [Ideen] angemessen zu machen“ *(Ur.*, Anm. nach § 29). Dieser Satz ist wie gemünzt auf Goethe's Naturanschauung. Das empirische Vorstellungsvermögen zu erweitern, das wäre, wie Sie gesehen haben, deren Kernpunkt; gerade dieses Bestreben — die empirische Anschauung, den Anteil der Sinnlichkeit im Gegensatz zur einseitig bevorzugten reinen und so zu sagen abstrakten Anschauung, zu erweitern — scheidet Goethe's Methode grundsätzlich von der der Wissenschaft. Und Sie bemerken, wie fein unser lieber trockener Kant spricht: „Buchstäblich genommen und logisch betrachtet“ können die Ideen nicht dargestellt werden, und „die Bestrebung bleibt vergeblich“; doch uns hindert niemand, die Livree des Buchstabens und die Fronkette einer im letzten Grunde — wie gerade Kant es in seiner berühmten Darstellung des „Widerstreites der Vernunft“ gezeigt hat — auf Absurditäten hinausführenden
164 Logik abzustreifen. Die Idee „Art“ kann, buchstäblich betrachtet, nicht vor die Sinne gebracht werden, und dennoch bildet sie die Grundlage aller Wissenschaft der Tiere und

Pflanzen; die Idee „Metamorphose" hält einer logischen Untersuchung nicht Stich, und trotzdem erzeugt sie fort und fort die vergleichende Anatomie. Die Wissenschaft erweitert nur extensiv, dagegen erweitert eine Betrachtung nach der Art Goethe's „unser Vorstellungsvermögen für die Anschauung der Natur" intensiv.

Nun wäre es freilich ungereimt, wollten wir bei einem Manne mit geschlossenen Augen wie Kant Ideen im selben Sinne wie bei Goethe am Werke zu finden erwarten. Einzig Beschreibungen vermittelten ihm lebhafte Vorstellungen, sonst erblickte er nichts. Eine unmittelbare Anschauung der Natur, von deren Erweiterung er hier spricht, gab es folglich für ihn — soweit die äussere Natur in Betracht kommt — überhaupt nicht. Ihr gegenüber konnte er weder mit Leonardo entdecken noch mit Goethe erfinden; seine genialen Ideen in bezug auf die umgebende Natur sind darum rein schematisch, rein mechanisch. Seine Theorie des Himmels ist ein gutes Beispiel von der Art, wie der Physiker „für" Erfahrung forscht. Es gibt aber auch eine innere Empirie, eine innere Natur. Und hier — hier, wo Kant ganz zu Hause ist — steht er in genau der selben Stellung, wie Goethe der umgebenden, äusseren Natur gegenübersteht. Es gibt nämlich eine Idee, die sich nur bei einem nach innen gerichteten Blick bis zu einer so leuchtenden Klarheit entwickeln konnte, dass sie zuletzt, dem heiligen Grale gleich, die innere Finsternis durchhellte, eine Idee, deren Gegenstück bei Goethe das ist, was er Gott-Natur nennt — die Idee der Freiheit. Der Mann, der den Mechanismus der Natur nicht allein im Bau des Kosmos, sondern bis in die innersten Falten der menschlichen Geistestätigkeit verfolgt hatte, erkannte als das höchste Vermögen der menschlichen Persönlichkeit ihre sittliche Selbständigkeit. Das ist eine „Idee", eine Idee, die nicht dargestellt, wohl aber erlebt werden kann, geradeso wie Goethe's Bestreben darauf ausging, die umgebende Natur zu „erleben". Solange ich den Mechanismus

der Naturforschung zugrunde lege, kann ich und muss ich in mir selber nur eine Maschine erkennen oder, wie Kant es ausspricht, „eine Natur, welcher der Wille unterworfen ist"; es muss gelingen, jede feinste Regung meines Denkens und Empfindens ebenso mechanisch zu deuten wie das Wesen des Lichtes, selbst wenn ich dazu recht viele eigen-
165 tümliche Bewegungsformen hypothetischer Medien vorauszusetzen gezwungen werden sollte. Wer das leugnet, arbeitet im Interesse der Dunkelmächte und zeigt, dass er des Segens echter germanischer Wissenschaft nicht teilhaftig geworden ist; für ihn hat die ganze Entwickelung unseres Naturerkennens vom 15. bis zum 20. Jahrhundert nicht stattgefunden. Kann mir aber der Mechanismus genügen? Darf er es? Muss ich als denkendes und sittliches Wesen nicht empfinden, dass, wenn ich hierbei bleibe, ich mich selbst belüge? Zeugt nicht die eigenste Erfahrung eines jeden Augenblicks für Freiheit und Verantwortlichkeit? für die Wirklichkeit „einer Natur, welche einem Willen unterworfen ist"? *(p. V.)* Erinnern Sie sich, wie Goethe seinen unmechanischen Standpunkt dadurch bezeichnete, dass er das Licht nicht durch die Voraussetzung eines hypothetischen Wesens, sondern durch die treue Darstellung seiner Handlungen — seiner Taten und Leiden — zu ergründen sich vornahm? (S. 153). Ebenso weist Kant es zurück, dass man das Wesen und die Bedeutung des Menschseins aus dem Studium der Anatomie und „durch Vergleichung des Skeletts des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen aufsuche", vielmehr könnten sie „allein in seinen Handlungen gefunden werden, dadurch er seinen Charakter offenbart"[174]). Es sind, wie Sie sehen, fast buchstäblich Goethe's Worte über das Licht. Und was entdeckt Kant, wenn er — der Mechaniker und Analytiker — diese Handlungen prüft? „Die Freiheit und Unabhängigkeit des Menschen von dem Mechanismus der ganzen Natur" *(Gr.)*. Diese Einsicht aber bestimmt ihn, uns Menschen als höchstes Ziel eine Idee vorzuhalten —

hier, weil sie auf Handlungen geht, die wir vollbringen sollen, heisst sie „Ideal" — die nicht aus angeblichen Offenbarungen passiv aufgenommen wird, die überhaupt nicht da ist und auf uns wartet — ebensowenig wie die Idee der Metamorphose — „die aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann". Anstatt über die Freiheit theoretisch hin und her zu debattieren, sollen wir sie durch die Tat bewähren; durch sie sollen wir — der Natur zum Trotz — Ideale verwirklichen.

Hier sehen Sie Kant selber das ausführen, was er in bezug auf das Verhältnis des Menschen zur umgebenden Natur nur theoretisch erörtert hatte, nämlich die Darstellung der Natur in Ideen im Gegensatz zu ihrer Erklärung als Mechanismus. Die Verwandtschaft mit Goethe, die freilich nicht auf der Oberfläche liegt, ist hier eine so 166 innige und tiefe, dass ich kaum glaube, es sei möglich, den einen Mann ohne den andern zu verstehen. Ich glaube nicht, dass Sie eine völlig konkrete, phrasenlose Vorstellung dessen erhalten können, was Kant unter „Unabhängigkeit vom Mechanismus" und „Freiheit" versteht, wenn Sie sich nicht in Goethe's Naturbetrachtung versenken, und andrerseits bin ich überzeugt, dass unsere Vorstellung von Goethe's Art, die Natur zu betrachten, matt, unzulänglich, falsch bleibt, solange wir nicht die Einsicht gewonen haben, dass es sich für ihn um etwas eben so Unmittelbares, eben so Erlebtes handelt, wie es für Kant die Freiheit des menschlichen Willens ist. Goethe will wie Kant eine Rettungstat ausführen, und die Methode ist bei beiden die selbe. Kant schreibt einmal: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und bloss vermuten; ich sehe sie vor mir und ver-

knüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz." Diese Worte erinnern Sie an Goethe's „Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male". Für uns Menschen gibt es aber wohl eine Unterscheidung zwischen Kern und Schale, und die unabweisliche Tendenz unserer sonst so bewunderungswürdigen mechanischen Wissenschaft ist, alles zu Schale zu machen, sowohl den bestirnten Himmel wie das moralische Gesetz; wogegen Kant und Goethe darin übereintreffen, dass sie uns lehren, wie wir es anfangen sollen, alles als Kern zu deuten, wobei — der Natur ihrer Gaben gemäss — der eine den bestirnten Himmel, der andere das moralische Gesetz vorzüglich ins Auge fasst.

Das Wort Goethe's „ich ging aus eigener Natur einen ähnlichen Weg als Kant" (S. 21) ist für uns immer bedeutungsvoller geworden. Ich möchte bestimmt hoffen, dass Sie vom Standpunkt Goethe's aus die merkwürdige Persönlichkeit Kant's — so reich an dem, was der oberflächliche Beobachter Widersprüche nennt — in ihrem organischen Zusammenhang deutlich zu erblicken beginnen. Wenn Sie jetzt die *Kritik der reinen Vernunft* lesen und in der Vorrede dem vielzitierten und fast immer missverstandenen Satz — „ich musste das Wissen aufheben, um 167 zum Glauben Platz zu bekommen" — begegnen, Sie werden ihn, glaube ich, verstehen, und zwar genau in dem Sinne, wie Kant ihn verstanden hat. Und das ist ein Prüfstein; denn kein Mann hat für das exakte Wissen eine glühendere Verehrung gehabt als Kant, und kein Mann hat in den Begriff Glauben so wenig Historie und so viel Kraft der lebendigen Tat gelegt wie er. Sie beide — Wissen und Glauben — richtig zu unterscheiden und doch wieder „unmittelbar zu verknüpfen", das war seine auszeichnende Begabung.

Leonardo, Goethe, Kant

Ich bin für heute zu Ende; zugleich verlasse ich das Gebiet dieser beiden ersten Vorträge; mit René Descartes und Giordano Bruno betreten wir das nächste Mal eine

neue Höhe, und es wird uns manches schon Berührte in anderem Lichte erscheinen. Gestatten Sie mir aber zum Schlusse einige kurze Worte noch über den grossen Künstler, der uns heute so vortreffliche Dienste geleistet hat. Denn den Antrieb, ja, die eigentliche Treibkraft zu den Betrachtungen, die uns einen so klaren, tiefen Einblick in Kant's innerstes Herz eröffneten, verdanken wir Leonardo. Näher können wir uns in diesen Vorträgen mit dem wunderbaren Manne leider nicht beschäftigen; doch wird uns jetzt eine flüchtigste Übersicht genügen, manchen Zug der Verwandtschaft mit Goethe und Kant zu entdecken, und diese letzte Zusammenfassung wird gleichsam einen glänzenden, durchsichtigen, die Farben schützenden Firnis über das gewonnene Bild ausbreiten.

Leonardo, der so genau mit Kant in seiner Wertschätzung der mathematischen und mechanischen Naturforschung übereinstimmte, hat uns Zeugnisse hinterlassen, dass auch er nichtsdestoweniger zwischen einer Natur, die einen Willen unterwirft, und einer Natur, die sich einem Willen unterwerfen muss, zu unterscheiden wusste. *La necessità è maestra e tutrice della natura*, schreibt er: das ist die Natur als Mechanismus; — an anderer Stelle jedoch schreibt er: *il dono principal di natura è libertà:* das ist die Natur als Idee. Und die Bewährung dieser Idee im Menschen erblickt er mit Kant in der *signoria di se medesimo*, das heisst in dem, was der deutsche Weise „die Freiheit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ nannte. Schon diese Übereinstimmung ist interessant; sie deutet darauf hin, dass, wer den Mechanismus als Prinzip der Naturerklärung versteht und, ohne dem Überschwenglichen das kleinste Schlupfloch zu lassen, durch das es sich einschmuggeln könnte, lückenlos durchführt, auf diesem Wege notwendigerweise zu einem gesunden Idealismus gelangt; die Begriffe Notwendigkeit und Freiheit schliessen sich nicht aus, im Gegenteil, sie bedingen sich gegenseitig[175]). In der Klarheit dieser Erkenntnis steht 168

Leonardo Kant näher als Goethe; dieser war nicht genügend Mechanist, ein reiner Idealist zu sein.

Noch tiefer gehen wir jedoch in dieser Parallele, wenn wir das Verhältnis des schaffenden Künstlers Leonardo zum Menschen Leonardo in Betracht ziehen. Leonardo, der Theoretiker, ist ein scharfer, aber ungemein strenger, trockener Geist. Oft habe ich bei der nicht mühelosen Lektüre seiner Schriften an Kant denken müssen. Es ist der selbe Hass gegen das „Schwärmen", das selbe Misstrauen gegen alles, was sich als Intuition und Genialität geben möchte. Seinen Schülern spricht er nie von anderen Dingen als Messungen und Berechnungen und technischen Griffen, und er wird nicht müde, ihnen „die spiegelhafte Nachahmung der Natur" einzuschärfen. Und jetzt, bitte ich Sie, wenden Sie die Augen von seinen Büchern auf seine Werke! Ist das die linienhafte Kopie einer mechanisch erblickten Gestalt? Ist es nicht vielmehr eine Offenbarung alles Unsichtbaren, Unsagbaren, Unausdenkbaren, *seeking in an instant of vision to concentrate a thousand experiences*[176])? Nie, ausser von Rembrandt vielleicht, ist Persönlichkeit so ergreifend veranschaulicht worden; das innerste Geheimnis der Seele ruht nur halbverschleiert auf den stillen Zügen; seine Frauenköpfe sind die lebendige Darstellung jenes Mysteriums, das Goethe das Ewigweibliche nannte; seine Christusgestalt bedeutet ein fünftes Evangelium. Auch auf gewissen landschaftlichen Federzeichnungen von seiner Hand ruht der selbe Zauber:

als ob da drinnen ganze Weltenräume wären,
Wald und Wiesen, Bäche, Seen , . . .
unerforschte Tiefen.

Und er, der Empiriker und Mechaniker, er wusste es wohl, was hier für Geheimnisse des Menschengeistes offenkundig werden. Von den Werken des Genies sagt er: *questa non s'insegna, come fan le matematiche . . . non si copia, come si fa le lettere . . . . questa sola si resta nobile, questa sola*

*onora il suo autore e resta pretiosa e unica, e non partorisce mai figluoli eguali à se (L. § 8).* Es nützt nichts, das Phänomen des Menschengeistes auf ein Geringfügiges 169 herabwürdigen oder gar ableugnen zu wollen, wie wir es täglich um uns herum erfahren; man bereitet sich damit ein bettelarmes Leben. *Rè delle bestie* nennt zwar der unbarmherzige Realist die Menschen, und er lacht über die Mönche und ,,andere Lügner", die von einer ,,Seele" Wunder erzählen, wo er, Anatom und Mechaniker, nur Nerven gefunden habe, die zu einem Gehirn führen; nun aber tritt er an die Leinwand und gestaltet darauf eine Idee — den Heiland, den *rè degli uomini*, wie ihn seine Phantasie erblickt hat — ein Werk, welches man nicht lernen und nicht nachbilden kann und welches niemals einen ihm ähnlichen Sohn gebiert. Und wir, wir nahen ehrfurchtsvoll und beglückt und für alle Zeiten bereichert. Wir bezweifeln nicht, dass zwischen dem grossen Techniker — dem Manne, der die Geometrie des Raumes und der Perspektive erforschte, der die Stellung jedes Blattes am Baume und jedes Muskels im Antlitz mit Zirkel und Richtscheit ausmass — und dem Gestalter unsterblicher Ideen ein geheimer Zusammenhang bestehe; doch verhält es sich hiermit wie mit Kant's Beispiel des bestirnten Himmels über mir und des moralischen Gesetzes in mir: verknüpft machen sie mein Dasein aus, doch stehen sie nicht zueinander in einem Verhältnis von Ursache und Wirkung.

Es gibt eben zwei Welten, zwei Welten, die zueinander in Gegensatz, in Kontraposition stehen, sich gegenseitig zugleich voraussetzend und ausschliessend. Sie erinnern sich vielleicht einer wichtigen Einsicht, welche wir gleich am Anfang des heutigen Vortrages bei dem ersten Vergleich zwischen Goethe und Leonardo gewannen: dass nämlich diese zwei Welten voneinander scharf geschieden sind; sie liegen wie durch einen breiten Fluss getrennt; an einer Stelle führt eine Brücke, an einer andern eine

Fähre von einem Ufer zum andern, sonst aber gibt es keinen Übergang. Die Sinnenwelt vermag gar nicht anders als durch Verstandesschemen vermittelt in die denkende Vernunft einzutreten, und andererseits kann die Ideenwelt nur dadurch Sichtbarkeit erlangen, dass sie von der Sinnenwelt sich Symbole borgt. Das ist eine Grundtatsache des Menschengeistes, von jeher mehr oder weniger deutlich geahnt, von Kant für alle Zeiten dargetan. Jeder Versuch, diese unserer Natur — und das heisst der gesamten Natur — zugrunde liegende Zwiefalt zu leugnen, opfert die eine Hälfte unseres Wesens der anderen. Der 170 Mystiker (und zu ihm muss man Geister wie Schopenhauer rechnen) bestreitet entweder oder durchbricht an vielen Stellen das mechanische Gesetz: dadurch richtet er meinen Verstand zugrunde; der wissenschaftliche Monist verfährt noch gewaltsamer; denn während jener nur das Abstrakt-Mathematische verwirft, leugnet dieser das Konkret-Sinnfällige und will einzig das mathematische Phantom gelten lassen. Den ersten widerlegt der Gang der exakten Wissenschaft, den zweiten straft jedes Genie Lügen. Und was ich Ihnen zu Gemüte führen möchte, ist, dass Goethe's schöpferische Ideen über die organische Natur und das Wesen der Farbe und Kant's schöpferische Ideen über die Architektonik des Menschengeistes und über den Zusammenhang zwischen den zwei Naturen genau in der selben Weise zu betrachten und zu beurteilen sind wie ein aus reiner Schöpferkraft hervorgegangenes Kunstwerk des Leonardo. Dass echte Genies sich mit der exakten Wissenschaft befassen, haben wir jetzt zur Genüge gesehen; doch ungereimt ist es, von der Wissenschaft als solcher schöpferische Leistungen zu erwarten; was sie Geniales an den Tag fördert, sind Erfindungstaten der Natur, nicht eigene; dafür soll sie auch gelobt werden; doch ein Höheres ist es, wenn die Natur im Menschen zum Erfindungswerk übergeht und in einem Paroxysmus des Geistes Neues gebiert. Dieses aber mit dem Ellenmass zu

messen, ist ein lächerliches Unterfangen. Hier kann uns nicht die Krückenlogik des tastenden Blinden, sondern einzig das freie, offene Auge überzeugen; wie Schwingungszahl und Farbe so stehen sich die beiden Methoden einander gegenüber, verknüpft, doch ewig fremd. Gewiss sind auch Goethe und Kant Techniker; auch hier besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen Erleiden und Tätigsein, zwischen Erfahrung und Idee, zwischen Empirie und Schöpferkraft sowie — was die unbewusste Methode des Lebens betrifft — zwischen Schema und Symbol, Technik und Phantasie. Kein Mensch steht dem Stümper ferner, kein Mensch ist fleissiger als das Genie. Zwölf Bände hat die Weimarer Ausgabe an Arbeiten Goethe's zur Naturforschung schon gebracht, und die Reihe ist nicht abgeschlossen; blättern Sie darin, wenn Sie erfahren wollen, wie unermüdlich, peinlich genau, nüchtern der grosse Mann die Natur studiert hat. Kant seinerseits hat seine Einsamkeit mit so grausigen Gräben und Wällen philosophischer Technik umgeben, dass viel Mut und Ausdauer dazu gehört, ins Innere einzudringen. Und ebenso wie ich Goethe, den Techniker, scharf zu kritisieren nicht 171 unterlassen konnte, ebenso wird es manchem vielleicht schwer fallen, sich durchweg zur Kantischen Technik zu bekennen. Genau aber wie Leonardo, der gewaltige Bildner, Ideen leibhaftig vor unseren Augen hinstellte, so taten es auch Goethe, der reine Erblicker der Natur, der Begründer (wie Johannes Müller uns versicherte) eines neuen Ideals der Naturgeschichte, und Kant, der erhabene Erleuchter der Nacht des Menscheninnern. Ihre Werke sind schöpferische Taten des Genies. Diese führen ganz anders als die mathematische Wissenschaft ins Innere der Natur ein. Denn, wie Goethe uns lehrt, „der Weg der Natur ist der selbe, auf dem Ihr Roger Bacon, Homer und Shakespeare notwendig begegnen müsst“ *(G. 28. 2. 9).* Dieser Weg, verehrte Freunde, ist es, den wir in diesen Vorträgen zu betreten suchen, der Weg, auf dem wir

hoffen dürfen, der Natur selber, wie sie sich in ihren höchsten Geschöpfen offenbart, zu begegnen. Ist es mir heute nur ein wenig gelungen, diesen von Goethe gewiesenen Weg aufzufinden und einzuschlagen, so erblicken Sie in diesem Augenblick die drei Grossen — Leonardo, Goethe, Kant — nebeneinander, einen jeden in seiner völlig unterschiedenen Eigenart; dreimal erschauen Sie das Sonnenauge des Genies: dreifaches Licht überströmt Ihre Welt.

## DRITTER VORTRAG

# DESCARTES

## (VERSTAND UND SINNLICHKEIT)

### MIT EINEM EXKURS ÜBER DIE ANALYTISCHE GEOMETRIE

---

> L'eau est toujours semblable à l'eau, mais elle a un tout autre goût lorsqu'elle est puisée à source que lorsqu'on la puise dans une cruche.
> Descartes



Der Blick nach innen

Die Tage sind verschieden, und ich gestehe, dass ich heute mit Zaudern und einem gewissen Misstrauen mich anschicke, unsere gemeinsamen Betrachtungen fortzusetzen. Denn jetzt muss ich Gebiete mit Ihnen durchschreiten, die es nicht so leicht sein wird aufzuhellen, wie das der Fall war, solange das Auge eines Goethe und eines Leonardo uns voranleuchtete. Nachdem der Vergleich mit künstlerischen Weltanschauern uns manches Grundlegende aufgedeckt und Betrachtungen veranlasst hat, die zuletzt weit über die Persönlichkeit Kant's im engeren Sinne des Wortes hinausführten, müssen wir jetzt Kehrt machen, wir müssen die Brennweite unserer Augenlinsen wieder auf die Nähe einstellen, wir müssen Weltanschauer zum Vergleich heranziehen, die uns zwar wiederum weit hinaus, aber auf einem anderen Wege führen werden, Männer, deren intellektuelle Lebensatmosphäre nicht aus Schönheit und Kunst, sondern aus Forschen und Denken bestand. Heute soll uns Descartes, der kritisch-empirische, mathematische Denker, im nächsten Vortrag Bruno, der logisch-scholastische und schwärmerische Denker, beschäftigen.

Sie dürfen mich nicht missverstehen. Es gibt keinen absoluten Künstler, keinen absoluten Mathematiker und erst recht keinen absoluten Philosophen; dieses Einreihen in Fächer kann bei jedem halbwegs bedeutenden Manne nie wirklich gelingen; Goethe und Leonardo — wir sahen es — waren beide grosse Naturforscher und Denker; ihrerseits besitzen Bruno und Descartes beide in hervorragendem Masse die künstlerische Gabe der Gestaltung; Bruno ist in seiner Art zu denken und zu reden ebensosehr Poet, wie Plato es war, und Descartes, der gewaltige Denker, ist so ganz von dem Werte der Anschauung und der empirischen Naturerforschung durchdrungen, dass er die eigentliche Fachphilosophie heftig befeindet. Für uns aber handelt es sich hier und heute lediglich um das, was ich die charakteristische G e b ä r d e des Geistes nennen möchte.

Diese Gebärde ist bei Goethe und Leonardo entschieden nach aussen gerichtet; bei beiden herrscht das Primat des Auges, und zwar des Auges als eines zugleich empfangenden und gebärenden Sinneswerkzeuges. Freilich fanden wir das Ergebnis bei beiden Männern sehr verschieden; denn hinter den gleichmässig lichtkräftigen Augen nehmen abweichend beanlagte Gehirne die Eindrücke auf und verarbeiten sie ein jedes in seiner Art. Bei Leonardo ist das Sehen präziser und (in dem weitesten Sinne des Wortes) 176 „perspektivisch" richtiger; dies verdankt er der Befähigung, die wir im vorigen Vortrag kennen lernten, alles Erblickte auf das innere Anschauungsschema zurückzuführen; vor Goethe's Augen dagegen schwanken die Umrisse, er schematisiert ungenügend und mischt in alles Gesehene sein Denken; dies gerade schenkt ihm aber die Gabe, bis in Tiefen der Natur hineinzuleuchten, wo ohne die Lampe des zeugenden Gedankens dunkle Nacht herrscht. Leonardo erblickt das Verhältnis der Dinge zueinander, Goethe ihr Verhältnis zum Menschengeist; in Leonardo's Verstand wiegt das männliche Element vor, in Goethe's finden sich unverkennbare weibliche Bestandteile; daher denn Leonardo's Denken scharf, mechanistisch, wissenschaftlich und leicht fasslich ist, Goethe's dagegen tiefer, schillernder und unausdenkbar, weil von nicht in Worte zu bändigenden Ahnungen trächtig. Darüber in einem späteren Vortrag Näheres; für den Augenblick genügt die Einsicht, dass diese bestimmte geistige Gebärde — der Blick nach aussen — Goethe und Leonardo gemeinsam ist. Zugleich unterscheidet diese Gebärde die beiden von Kant, und zwar trotzdem eine nähere Untersuchung uns so manche Berührungspunkte in der Art zu schauen zwischen ihm, dem Gedankenkünstler, und jenen beiden Künstlerweisen aufgedeckt hat. Nunmehr wollen wir zwei wesentlich anders geartete Männer behufs eines Vergleichs herbeirufen, Männer, deren angeborene geistige Gebärde nach innen weist. „Nach innen", sage ich, weil diese

Denker zuvörderst sich selbst — ihr eigenes Denken — befragen und erst hinterher die Natur; sie trauen dem Eindruck nicht, der von aussen kommt, nicht, heisst das, ehe sie, so weit sie es irgend vermögen, den Vorgang des Erkennens im Innern geprüft und zergliedert haben; dieser Gang ist demjenigen, den Goethe und Leonardo befolgen, genau entgegengesetzt. Ich nenne diese Gebärde den Blick nach innen. René Descartes und Giordano Bruno entsprechen, glaube ich, unserem Zwecke; keiner von beiden ist Kant so nahe verwandt, dass nicht starke Schlagschatten von ihnen auf ihn fielen, und andrerseits sind jene beiden grossen Weltanschauer voneinander in Bezug auf Beanlagung und Gemüt ebenso grundverschieden wie Leonardo und Goethe. Gemeinsam ist ihnen nur — dieses „nur" besagt aber sehr viel — die Gebärde des spezifischen Denkers. *Gli beni de la mente non altronde che dall' istessa mente nostra riportiamo!*[177]) ruft Bruno, der „Goethe" unseres zweiten Philosophenpaares, aus, und Descartes — der strenge Empiriker, der „Leonardo" — spricht besonnen: *Il n'est aucune question plus importante à résoudre que celle de savoir ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu' où elle s'étend, . . . . . Rien ne me semble plus absurde que de discuter audacieusement sur les mystères de la nature sans avoir une seule fois cherché si l'esprit humain peut atteindre jusque là*[178]).

Schon aus diesen wenigen Worten entnehmen Sie, mit was für einem Manne wir es hier zu tun haben; zugleich springt die offenbare Verwandtschaft mit Kant's Zielen und Methoden und Überzeugungen in die Augen. Die Untersuchung des Wesens und der Grenzen menschlicher Erkenntnis bezeichnet genau den einen grossen Teil — den kritischen Teil — von Kant's Lebenswerk, und dass die eigentlichen „Güter" des Geistes nicht von aussen, sondern von innen erlangt werden müssen, fasst in wenige Worte zusammen, was Kant als seine positive, praktische, aufbauende Leistung betrachtete. Doch auch des Trennenden

werden wir viel finden. Die Lebensschicksale des Seigneur du Perron und des Nolaners zeigen zur Genüge, dass diese zwei Männer in ihrer intellektuellen Beanlagung von Kant weit abweichen. Wir sahen im ersten Vortrag, wie tief in Kant's ganzer Art zu schauen und sich Vorstellungen anzueignen, jener Zug wurzelte, der ihn jede kleinste Reise ängstlich vermeiden liess; Bruno und Descartes dagegen ziehen ruhelos von Ort zu Ort und von Land zu Land, und zwar freiwillig. Bruno, die Apostelnatur, braucht neue Berührungen, neue Anregungen, neue Dispute; er muss Funken aus dem Leben schlagen, Flammen in den Herzen zünden; wo er hinkommt, gewinnt er glühende Liebe und unversöhnlichen Hass. Descartes, der verschlossene Weltmann, reist, um allein zu sein, geniesst in den Städten „die Einsamkeit der entlegensten Wüsten", verzieht aus einem Ort, sobald man seine Gegenwart bemerkt, und sucht zugleich durch planmässige Beobachtung der verschieden gearteten Menschen und Völker und Religionen und Sitten sich der uns allen eingewurzelten Vorurteile zu entledigen.
178 *Je ne fis autre chose que rouler ça et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent*[179]). Eine so grundsätzlich verschiedene Lebensführung deutet auf Unterschiede im Wesen des Intellektes, die tief reichen; wir dürfen ohne Weiteres voraussetzen: Bruno und Descartes haben doch anders „gesehen" als Kant. Das wird sich besonders deutlich bei Bruno zeigen, der trotz seiner rein philosophischen Geistesrichtung in mancher Beziehung geradezu der äusserste Antipode Kant's ist und als solcher gute Dienste leisten kann, wogegen bei Descartes das Nahverwandte uns bis in die innersten Geheimnisse von Kant's Art zu schauen führt und wir hier das viele Trennende als für unseren Zweck unergiebig werden beiseite lassen können.

Unter den sehr grossen Denkern der Weltgeschichte wurde vielleicht keiner von den nachkommenden Geschlechtern so schmählich behandelt wie Descartes; er — ich meine er, der wirkliche Descartes — bleibt so gut wie unbekannt; was heute unter diesem Namen in unserer Vorstellung ein Schattendasein führt, ist eine gespenstische Karikatur. Von dem Manne, der mit verzweifelter Energie gekämpft hat, um sich und uns von allen philosophischen Phrasen rein zu säubern, dessen heisses Bestreben es war, die Philosophie aus den Netzschlingen einer ebenso anmassenden als unfähigen Logik frei zu reissen und ihr die Augen zu öffnen über die einzig schöpferische Wahrheitsgewalt reiner Anschauung, von dem Manne, der im offenen, zornerfüllten Gegensatz zu den Lehren der Schulen ausruft: *Toute la science humaine consiste seulement à voir distinctement* (XI, 280) — von diesem Manne kennt die grosse Mehrzahl der Gebildeten weder die Persönlichkeit noch das Leben noch die Leistungen, sondern lediglich ein bis zur Phrase abgedroschenes Wort: *cogito, ergo sum*, ein pures Silbengeschelle, wenn man nicht weiss, woher es bei Descartes kam und wohin es ihn führte. Denken Sie sich, ein künftiges Geschichtswerk wisse von Bismarck nur das eine zu berichten, dass er das Wort „wir Deutschen fürchten Gott, aber sonst nichts in der Welt" gesprochen habe, als wäre dieses geflügelte Wort die Summe seines tatenreichen Lebens! Ähnlich steht die Sache, wenn wir von dem bahnbrechenden Mathematiker, Physiker, Anatomen, Kosmologen, Philosophen, von dem Manne, der wie kaum ein zweiter unsern Schatz an konstruktiven Vorstellungen bereichert hat, so dass Philosophie und Wissenschaft noch heute von seinen Anregungen zehren, nichts weiter als ein mehrdeutiges und fast immer missverstandenes Wort kennen. Doch nicht genug, dass man eine Weltanschauung, die auf breitester Grundlage einer umfassenden, anschaulichen Naturbetrachtung ruht, dergestalt auf den Kopf stellt, indem man sie zu einer

Descartes

179

logisch-psychologischen Nussknackerei herabsetzt, auch die Persönlichkeit selbst hat man uns geraubt. Ein Aristokrat war Descartes von Geburt, der Geistesanlage nach ein reiner Individualist. Nicht allein sondert er sich von seinen Mitmenschen ab, indem er seinen Aufenthalt in fremden Ländern wählt und eine Stadt verlässt, sobald er bekannt und in Beziehungen hineingelockt wird, nein, er umzirkt sich auch geistig mit einer hohen Mauer, auf dass die Lehren der zeitgenössischen Zunftleute nicht zu ihm dringen, und gräbt sogar zeitlich einen tiefen Graben um sich herum, damit die Weisheit der Alten in einiger Ferne bleibe. Die Nichtigkeiten der Fachphilosophen — *les bagatelles d'école* — zu verschmähen, ist für ihn das Kennzeichen einer „fürstlichen Gemütsart" (IX, 358), und von sich selbst bekennt er: „Nicht die Argumente Anderer zu verstehen, sondern selber zu forschen, macht für mich das grosse Glück alles Studiums aus" (XI, 252). In einem ganz anderen Sinne als Schopenhauer ist Descartes ein grosser „Vereinzelter"; denn er ist es ohne Bitterkeit, ohne Eitelkeit, in stolzer und ruhevoller Selbstgenügsamkeit. Erst nach Jahren gelang es dem unaufhörlichen Drängen eines so geachteten Freundes wie des Paters Mersenne, ihn zu einer Veröffentlichung zu bestimmen, und bei diesem fragmentarischen Anfang wäre es geblieben, wenn nicht die Bitte aus dem Munde der hohen Freundin, der Pfalzgräfin Elisabeth, für einen so vollendeten Weltmann einem Befehle gleichgekommen wäre. *Je ne recherche point les bonnes grâces de la populace* (IX, 55), schreibt er mit stiller Verachtung in einem Privatbrief; der Begriff *populace* ist aber bei ihm ein umfassender; denn als Mersenne ihm die kritischen Ausstellungen der gelehrtesten Männer von Paris übermittelt, antwortet er: „Längst weiss ich, dass es Esel auf der Welt gibt, doch lege ich so wenig Wert auf ihr Urteil, dass ich betrübt wäre, auch nur eine Minute von meiner Musse und meiner Ruhe darauf verwenden zu
180 müssen" (VIII, 538). Es lässt sich nun ohne weiteres vor-

aussetzen, dass ein Forscher, der so resolut eigene Wege wandelt und jeder Berührung mit den offiziell anerkannten Magistern des Schuldenkens ausweicht, nicht leicht eine Weltanschauung entwickeln wird, geeignet, in eine strenge, schulmässige Form gebracht zu werden. Das Weltbild, das Descartes vor uns entrollt, ist kein aufgepfropftes Reis, wie wir gewohnt sind, deren in der Philosophie zu sehen, sondern ein aus dem Samen frischgezogener Baum. Plato knüpft an Sokrates, ausserdem noch an Pythagoras, Anaxagoras, Heraklit und andere an; Aristoteles wächst aus Plato heraus; Bruno aus Plotin, Lucretius, Cusa; Locke, Berkeley, Spinoza, Leibniz aus unserem Descartes; Kant ebenfalls aus Descartes, ausserdem aus Leibniz, Locke, Rousseau, Hume . . . . . und so für alle; einzig Descartes steht allein. Und wiewohl er von der Wahrheit seiner Anschauungen überzeugt ist und von ihrem Siege eine Wiedergeburt der Wissenschaften erhofft, wacht er doch so eifersüchtig über seine Selbständigkeit, ist er so sehr darum besorgt, auch nach dem Tode in seiner stolzen Vereinsamung als ein Unantastbarer belassen zu werden, dass er im voraus erklärt, seine Methode sei nur für ihn, nicht für Andere — *mon dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne* (I, 124) — und dass er zu wiederholten Malen vor dem Paradoxon nicht zurückscheut, seiner Weltanschauung fehle jegliche Originalität, was er offenbar nur sagt, damit die guten Leute nicht auf den Gedanken verfallen, um seinen Namen herum eine „Schule" zu bilden. Als Schreckbild steigt vor seinen Augen die Vorstellung auf, es würden Menschen kommen, die sich einbildeten, in einem Tage das zu erfassen, was ihm als das Ergebnis zwanzigjährigen Studiums und Erziehens zum Schauen eigen sei, und darauf würden sie dann irgend eine haarsträubende „Philosophie" aufbauen, würden sich weismachen, diese „Philosophie" ergebe sich

aus seinen „Prinzipien", und der Welt versichern, er — Descartes — sei ihr Urheber[180]). Rührend ist es zu hören, wie er die Nachkommen anfleht: „Glaubt nie, dass die Dinge, von denen man euch versichert, sie machen meine Lehre aus, von mir stammen; schreibt mir nur das zu, was ihr aus meinem eigenen Munde vernehmt" (I, 201 u. III, 30). Und was er gewollt hat — gewollt nämlich im Gegensatz zu der Bildung einer Schule — sagt er an der selben Stelle deutlich genug: *ouvrir quelques fenêtres*, nicht ein System aufrichten, sondern „die Fenster aufreissen und Licht hereinlassen", Licht für alle diejenigen, die Augen zum Sehen haben! Sie unterscheiden schon jetzt in grossen Zügen, wie dieser Geist beschaffen war und was er — als er sich endlich überreden liess, öffentlich aufzutreten — bezwecken musste: selber eine freie Persönlichkeit, der es schwere Arbeit gekostet hatte, alle Binden von den eigenen Augen herunterzureissen, welche Erziehung, Herkommen, Schulweisheit, Kirchenlehre von Jugend auf darum gewunden hatten, will er freie Persönlichkeiten erziehen und zu diesem Zwecke nicht belehren — nicht, heisst das, im Sinne der Schulen — sondern nur anleiten, es so zu machen, wie er es gemacht hatte, nämlich die Augen zu öffnen und sich durch Anschauung selber zu belehren. Unter „Philosophie" versteht er buchstäblich „das Öffnen der Augen", *oculos aperire*[181]). Und weil dies das Grundprinzip von Descartes' Persönlichkeit und Lehre war, darum hält er nicht inne nach der Feststellung der grossen, allgemeinen, unumstösslichen Grundsätze, sondern lässt sich freien Lauf in der Ausmalung bis ins Einzelne seiner oft wunderlichen, nur ihm persönlich angemessenen Vorstellungen. Schauen Sie doch seine Bildnisse an: den naiv erstaunten Blick hinaus auf die Welt und das verschmitzt ironische Lächeln über die Weisheit der Menschen! Bis in die Fingerspitzen ist dieser Mann Antischolastiker. Selbst jenes *cogito, ergo sum* (ich denke, daher bin ich) ist nicht — wenigstens für ihn ist es das nicht — ein logischer

Schluss, sondern der sprachliche (und nur deswegen in logische Lumpen gekleidete) Ausdruck für eine unmittelbare Anschauung; und als die Zunftmänner mit ihm darüber tüfteln wollen, fertigt er sie ab: „Mein Dasein folgere ich nicht aus einem Syllogismus, sondern ich erblicke es" (I, 427)[182].

Gerade dieser Mann musste nun das Schicksal erleben — im Jenseits erleben — das Opfer der *populace* in einem Grade zu werden wie nie ein anderer Denker. Kaum war er gestorben, und schon war die Gelehrtenwelt Europas in zwei Lager geschieden, in das der Cartesianer und das 182 der Anticartesianer[182a]). Das stolze — und zugleich so kluge, ehrliche, trotz allem Argwohn liebenswürdige — Auge war geschlossen; jetzt wurde es anatomisch zerlegt und vordemonstriert. Die — wie üblich — von allerhand mittelmässigen und sich untereinander widersprechenden Geistern „vervollkommnete" Lehre des Descartes wurde zu einem System von scholastischen Definitionen und starren Dogmen umgebildet. Descartes hatte gemeint: was die Sucht nach Definitionen anbelangt, so überlassen wir sie den Herren Professoren; in sehr vielen Fällen dienen Definitionen lediglich dazu, das, was klar ist, dunkel zu machen; durch seine spitzfindigen Unterscheidungen trübt der Fachmann das natürliche Licht des Verstandes und gelangt schliesslich dahin, aus dem, was jeder Bauer weiss, ein unlösbares Problem zu machen (vgl. XI, 369, 279 u. 299). Descartes war unermüdlich bestrebt gewesen, die Logik in die engen Schranken ihrer berechtigten Wirksamkeit zurückzuweisen, da — so sagt er — *l'art syllogistique ne sert en rien à la découverte de la vérité* (XI, 256, 295), wogegen die logische Kunst eine Haupthandhabe der Fachleute sei, über die Dinge, von denen sie selber gar nichts wissen, wortreich zu reden (I, 140)[183]). Und jetzt, wenige Jahre nach seinem Tode, erhob sich ein ausführliches logisches System — die *Logique de Port-Royal* — angeblich auf seiner Lehre! Kurze Zeit nur währte es, und dieser sogenannte Cartesia-

nismus stand im Mittelpunkte des Abendmahlstreites; Calvinisten und Jansenisten, die Leugner und die Vertreter der wirklichen Gegenwart von Christi Leib und Blut in dem Brot und Wein, beide beriefen sich auf Descartes; im Grabe stempelte man ihn zum Urheber der sog. *philosophia eucharistica;* seine erhaben einfachen, mit vornehmer Unumwundenheit verfassten Schriften mussten wie die *arcana disciplinae* der alten Mysterien herhalten, um im Streit über die abstraktesten Hirngespinste Beweise für und wider zu liefern. Und inzwischen griffen die Physiker die genial übereilte Hypothese von den kosmischen Wirbeln heraus und stritten für und wider, als ob Descartes' Naturdeutung und Persönlichkeit hiermit steh' und falle; während Freigeister und Frömmler — beide — sich des sog. Automatismus der Tiere bemächtigten, aus dem sie
183 entgegengesetzte Schlüsse folgerten. Über ein Jahrhundert hat das tolle Gebrüll der Cartesianer und Anticartesianer die Welt erfüllt; von Descartes, dem einsamen Forscher und Denker, war nicht mehr die Rede. Und als nun — zum nicht geringen Teil aus Samen, die er gesät hatte — eine neue Wissenschaft und eine neue Philosophie nach und nach emporgewachsen und erstarkt war, da schwemmte allgemeine Verachtung den öden Cartesianismus hinweg mitsamt dem ebenso öden Anticartesianismus. Die grosse Persönlichkeit des Descartes war längst entschwunden. Einzig das unselige *cogito, ergo sum* wurde noch wie ein Wrack auf dem vielverschlingenden Ozean der Welthistorie umhergetrieben.

Freilich, in den philosophischen Geschichtswerken wird Descartes in ehrenhafter Weise genannt; Schopenhauer's Wort „der Vater der neueren Philosophie" ist allgemein nachgesprochen worden; doch handelt es sich um das, was die Bühnensprache *un père noble* nennt, eine geehrte, aber wenig beachtete Anstandsperson im Hintergrunde. Den ersten Band von Kuno Fischer's umfangreichem Werk über die neuere Philosophie kann ich Ihnen allerdings empfeh-

len; er bietet wenigstens eine ziemlich eingehende Lebensschilderung; aber auch hier tritt Descartes in den Verhältnissen der Behandlung gegen alle anderen Philosophen zurück, und wenn auch viel Stoff zu einer Darstellung der Persönlichkeit geliefert wird, diese Darstellung selbst, das Porträt des so ganz individuellen Geistes und die plastische Sichtbarmachung seiner besonderen Bedeutung fehlt. In den meisten anderen Handbüchern finden Sie über ihn nur ein Kapitel, betitelt „Descartes und seine Schule" oder gar „Der Cartesianismus". Er, der gesagt hatte: die grossen Geister reden Unsinn, sobald ihre Jünger für sie sprechen, denn fast nie hat man es erlebt, dass ein Schüler dem Meister geglichen hätte (vgl. I, 202), er existiert beinahe nur noch als Eponym für eine Schule! Wozu noch eines kommt: wenige unserer Fachphilosophen sind gewappnet, den wahren Descartes überhaupt verstehen zu können. Denn Descartes, wie Sie schon bemerkt haben werden, ist viel mehr Weltanschauer als Philosoph in dem scholastischen und noch heute massgebenden Sinne des Wortes; wir könnten ihn geradezu einen Antiphilosophen nennen. Für ihn ist die Philosophie — er definiert sie buchstäblich so — ein Baum, „des Lebens goldener Baum"; in die dunkle Erde reichen die metaphysischen Wurzeln, und spöttisch bemerkt Descartes: an den Wurzeln pflegen keine 184 Früchte zu wachsen; der mächtige Stamm ist die umfassend gedachte Physik (worunter er, siehe XI, 223, die allgemeinen Gesetze aller Bewegung versteht), und dieser Stamm verzweigt sich in die vielen empirischen Wissenszweige, an deren Enden erst die Blumen blühen und der Früchte Segen reift[184]). Sie brauchen nur Descartes' systematisches Hauptwerk, die *Prinzipien der Philosophie*, anzusehen: in der Ausgabe von Cousin erfordert der erste Teil, der alle psychologischen und metaphysischen Erörterungen enthält, 57 Seiten, die übrigen drei Teile — nämlich die Physik, die Kosmologie und die Geognosie — über 400 Seiten, wobei noch zu bemerken ist, dass Descartes sich entschul-

digt, die Zoologie, die Botanik und die Menschenkunde noch nicht veröffentlichen zu können. Wohl stellt er als allererster das Erkenntnisproblem in den Vordergrund — eine Tatsache, die Fontenelle in die witzige Bemerkung gekleidet hat: *Avant M. Descartes, on raisonnait plus commodément; les siècles passés sont bien heureux de n'avoir pas eu cet homme-là*[185]); er wird dadurch der Erwecker echter metaphysischer Besinnung; doch er selber verweilt wenig dabei. Die Klarheit über sein inneres Wesen soll ihm als erste Stufe dienen, Klarheit über das Wesen der sichtbaren Natur zu gewinnen. Metaphysik gilt ihm gleichsam als Sprungbrett zur Physik. Wer nicht befähigt ist, ihm auf naturwissenschaftlichen und mathematischen Boden zu folgen, kann ihm schwerlich gerecht werden. Die Verrichtungen seines Gehirns studiert er als einen Teil der Welt, der ihn unmittelbar betrifft und insofern grundlegend ist, nicht, durchaus nicht in dem Sinne eines fachmännischen Philosophen in der gewöhnlichen heutigen Auffassung des Wortes, dessen Beruf und Geschäft es ist, über alle Dinge abstrakt nachzudenken. Dem Fachwesen traut er überhaupt nicht; er bezeichnet es als *une grande erreur* und meint: *il est plus facile d'apprendre toutes les sciences à la fois que d'en détacher une seule (Régle 1).* Ein solcher Mann steht unseren philosophischen Fachleuten sehr fern, nicht bloss ferner als ihr Liebling Spinoza, der kein einziges Mal das Gebiet der Abstraktion verlässt, sondern ferner auch als ein Francis Bacon, der zwar ein *Novum organon* für die Erweiterung der Naturerkenntnis
185 aufstellt, nie aber selber an mathematischer und naturwissenschaftlicher Arbeit teilgenommen hat und dessen erster Grundsatz es ist, auf jegliche Weltanschauung zugunsten einer angeblichen Empirie zu verzichten[186]), ferner auch als ein Locke und ein Berkeley und ein Hume und ein Leibniz; denn bei allen diesen Männern bildet die *ratiocinatio* — das heisst die Überlegung innerhalb der Vernunft und die Fortschreitung durch lauter Vernunft-

schlüsse — den Hauptteil ihrer Philosophie. Hier dagegen sehen wir einen Mann, dessen Hauptwerk (leider unvollendet geblieben und nur bruchstückweise bekannt) *Le Monde ou Traité de la Lumière* heissen sollte! Also die ganze, grosse Welt, das, was wir heute den Kosmos nennen würden, und darin vor allem das Medium, durch welches sie uns bekannt wird, nämlich das Licht — diese „zu betrachten, zu erforschen, zu erfassen“ (vgl. S. 119) war sein Ziel, und nur wer dieses Ziel im Auge behält, kann hoffen, sich die Persönlichkeit selbst und das, was sie von sich gibt, richtig vorzustellen. Wenn man bei diesem Manne die erkenntnistheoretische Besinnung, dazu die metaphysischen Erörterungen über Geist und Stoff, über das Wesen des Raumes usw. sowie die Versuche, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele unwiderleglich darzutun, einseitig betont, so erhält man nicht allein ein schiefes Bild von ihm, sondern man ist gar nicht einmal imstande, seine besondere Art, auch diese rein spekulativen Fragen zu betrachten, richtig aufzufassen. Wer Descartes' Physik nicht studiert und in ihrem Wesen begreift, erblickt seine Metaphysik in falscher Perspektive; daher die Unzulänglichkeit aller Darstellungen des Descartes in philosophischen Büchern.

Das selbe Missgeschick verfolgt ihn aber auch anderwärts; denn von seiten der Mathematiker, Mechaniker, Physiker, Anatomen usw. ergeht es ihm kaum besser, 186 manchmal sogar schlechter als von seiten der Philosophen. Da wir nämlich unter der Herrschaft der äussersten Spezialisierung leben, so fragt jeder einzelne Wissenschaftszweig nur nach den konkreten Leistungen innerhalb seines ausgesteckten Feldes und gibt uns davon Bericht, wogegen Descartes' eigentümliches Gebiet das Zwischengelände ist. Wie zwischen Metaphysik und Physik, so bewegt sich Descartes überall am liebsten auf den Grenzscheiden; dort erst — dort, wo geknüpft und geschieden wird, wo die spröden Tatsachen genötigt sind, behufs Verbindung mit anderen

Tatsachenreihen geschmeidig und fügsam zu werden, dort, heisst das, wo alles entsteht, was wir ,,erklären" und ,,verstehen" nennen — dort erst fühlt sich Descartes wohl und heimisch. Darum — und nur darum — widmet er sich mit Leidenschaft dem Studium der Mathematik, der grossen Vermittlerin zwischen Anschauen und Denken, zwischen sichtbaren Dingen und unsichtbaren Gedanken. Aber auch sie, zu deren Förderung er Unsterbliches leistete, ist ihm ,,nur die Hülle, nicht das Wesen" (XI, 218); die reine Mathematik bloss um der Mathematik willen zu treiben, betrachtet er als zwecklose Zeitvergeudung und eilt, dass man ihm kaum folgen kann, durch die Lehren der Gestalten und der Örter, um zur Physik und Mechanik zu kommen; hier aber wieder ist es nicht das Detail der Phänomene, das ihn interessiert, sondern das *Wesen* des Lichtes, die *Ursachen* der Schwere, das *Verhältnis* zwischen den mechanischen Gesetzen der Materie und den Tatsachen des Lebens usw. Zerlegt er ein Gehirn, so beschreibt er es anatomisch zwar sehr genau[187]), doch was ihn fesselt, ist die Hoffnung, dass er einen sichtbaren Zusammenhang zwischen der morphologischen Gestalt und der Funktion des Gedächtnisses entdecken wird *(Brief an Mersenne, VI, 235).* Dieses letzte Beispiel zeigt Ihnen besonders deutlich, wie hier theoretisierendes Denken und Bedürfnis nach konkreter Anschauung in diesem eigenartigen Manne Hand in Hand gingen. Und eine Folge war, dass Descartes innerhalb der einzelnen Wissenschaften weniger leistete, als man bei seinem Genie voraussetzen müsste. Sein Theoretisieren beeinträchtigte die Unbefangenheit seines Beobachtens, und zugleich beengte die peinliche Kleinarbeit seiner Beobachtungen die Freiheit seines
187 Theoretisierens. Daher kommt es, dass selbst seine unleugbaren Leistungen auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften — sowohl gestaltende Gedanken wie auch die Aufdeckung von Tatsachen — meist erst in andren Händen, nicht in seinen eigenen, bis zum Ziele gelangten und

darum auch unter anderen Namen gehen. Dass er z. B. die Luftschwere lehrte und experimentell untersuchte zu einer Zeit, als Pascal ein Knabe war und Galilei den *horror vacui* noch als unantastbares Dogma betrachtete, sowie auch, dass das berühmte Experiment des Puy-de-Dôme lediglich auf sein Drängen hin von dem ungläubigen Pascal unternommen wurde, ist zwar dokumentarisch nachweisbar, doch bleibt es unbeachtet[188]); dass Descartes den Kreislauf des Blutes unabhängig von Harvey und die Fallgesetze unabhängig von Galilei entdeckte, interessiert die Spezialisten nicht — für die Kenntnis der Persönlichkeit ist es aber von grösstem Interesse; dass er als erster die mathematischen Gesetze der Lichtbrechung aufstellte, bestätigt Humboldt noch 1847 in seinem Kosmos (II, 506), in keinem späteren Werke habe ich die Tatsache erwähnt gefunden; in Geschichten der Medizin werden Sie unter „Auge“ und „Gehirn“ Descartes inmitten einleitender Namenlisten flüchtig genannt finden . . . . . Wie Sie sehen, lauter Bruchstücke, lauter Unbedeutendes oder gar nichts. Dass der anschauliche Gedanke der Trägheit der Materie unserer gesamten Mechanik zugrunde liegt, das weiss zwar Jeder, Wenige wissen aber, dass wir ihn Descartes verdanken, und Keiner zieht aus dieser Geistestat und ähnlichen — lieber als aus *cogito, ergo sum* — einen Schluss auf die Natur dieses Intellektes[189]). Ebensowenig denkt einer daran, dass Descartes es ist, der eine ähnliche 188 Revolution in der Physik wie Kopernikus in der Astronomie vorbereitete, indem er die unglaublich geniale, für seine Zeitgenossen völlig unbegreifliche, ihnen verrückt dünkende Überzeugung hegte: Licht ist Bewegung, und zwar nicht die fortlaufende Bewegung eines geschleuderten Körpers (wie später Newton lehrte), sondern die Schwingung eines unwägbaren Stoffes, des Äthers, wodurch unser Augennerv in Schwingungen versetzt wird. Unter der vorübergehenden Herrschaft plumper Newtonischer Vorstellungen ward dieser Gedanke vergessen, und

als man ihn, um den Tatsachen gerecht zu werden, wieder aufnehmen musste, da zog man es vor, bei Christian Huyghens anzuknüpfen, einem Sohn und Enkel der intimsten Freunde des Descartes, der unter den Augen des grossen Mannes aufgewachsen war und der dessen genialen Äther- und Lichtgedanken nunmehr zu der mathematisch vollständig ausgearbeiteten Undulationstheorie weiter entwickelt hatte. So liegen, wie Sie sehen, konstruktive Gedanken des Descartes nicht allein unserer atomistischen Physik, sondern auch unserer Molekularphysik zugrunde. Und trotz alledem erfahren wir auch in Geschichten der Naturwissenschaften herzlich wenig über ihn und bleibt seine Gestalt auch hier für unsere Augen umnebelt und verzerrt.

Der Angelpunkt des Denkens

Ich hoffe, Sie sind mir nicht gram, dass ich Ihnen so umständlich dartue, inwiefern und warum Descartes selten nach Verdienst gewürdigt und seine Persönlichkeit viel- 189 leicht nie richtig beurteilt wird. Dieses negative Verfahren musste ich einschlagen, weil mir daran lag, das wenige zu zerstören, was Sie von ihm etwa wissen, das heisst, zu wissen vermeinen, um Platz für richtigere Ansichten zu schaffen. Unterdessen werden Sie, hoffe ich, doch einiges gelernt haben und sich dem leibhaftigen Descartes näher fühlen als vor einer halben Stunde. Und es läge mir viel daran, dass Sie genau wüssten, wie es in dem Kopfe dieses merkwürdigen Mannes ausgesehen hat; denn er — ich meine, dieser Kopf — bildet den Angelpunkt unserer Betrachtungen in diesen Vorträgen über Kant's Persönlichkeit, wie er — in mehr als einer Beziehung — den Angelpunkt des menschlichen Denkens überhaupt bildet. Ich sage absichtlich „Kopf", nicht „System", nicht „Metaphysik", nicht „Entdeckungen": das System des Descartes, d. h. seine Kosmologie, wie sie die *Principia* usw. entwickeln, ist ungeniessbar — ungeniessbar nämlich, sobald wir es mit mühseliger Genauigkeit wie ein dogmatisches Bauwerk untersuchen und des Verfassers Mahnung ausser

Acht lassen, seine systematischen Werke möglichst schnell zu lesen, *comme une fable* oder *ainsi qu'un roman*[190]); seine Metaphysik — wenngleich sie den Ausgangspunkt alles späteren Denkens bildet — ist zugleich nüchtern und ungezügelt, ideenlos und hyperphantastisch; seine Entdeckungen hat er — mit einziger Ausnahme der Erklärung des Regenbogens[191]) — nie in befriedigender Weise bis ans Ende verfolgt und ausgearbeitet: einen Augenblick lässt er sich vom empirischen Einzelwesen ersticken, den nächsten schwingt er sich zu Hypothesen auf, die in dem Überreichtum an künstlich verschränkten Bestimmungen wenig geeignet sind, den regelrechten Gang der Forschung zu fördern. Rechten wollen wir nicht mit ihm darüber, sondern vielmehr mit Vauvenargues einsehen lernen, dass Descartes oft richtig erblickt und richtig erraten hat, auch dort, wo er in der Kombination hypothetischer Ursachen übereilt vorging; gewöhnliche Geister sind vor dergleichen Verirrungen sicher: *les esprits subalternes n'ont point d'erreur en leur privé nom, parce qu'ils sont incapables d'inventer, même en se trompant*[192]). Descartes selber, der kluge Mann, wusste wohl, wie es darum stand, und hat dieser Einsicht 190 häufig in den Worten Ausdruck gegeben: es genügt, wenn ich die Bahn freimache, ihr mögt das Weitere tun[193]). Darum, ich wiederhole es, ist an diesem Manne weniger das Werk als der Mann selber — oder wie ich vorhin sagte, der Kopf — wichtig. Wir Menschen sind ein recht albernes Geschlecht: gerade bei dem einen Philosophen unter allen, wo die Persönlichkeit selbst in der Eigenartigkeit ihres Intellektes und erst in zweiter Reihe die systematischen Lehren das treibende Moment und das bleibende Interesse bilden, gerade bei ihm haben wir uns die Persönlichkeit entschlüpfen lassen. Jedoch, neben dem geschichtlichen Weiterleben gibt es für einzelne Männer eine „namenlose" Unsterblichkeit; diese besitzt Descartes wie sonst kaum einer; denn die Gedanken, die jener Kopf dachte und — noch mehr als die Gedanken — die Art und Weise, wie

jener Kopf die Hauptprobleme des Daseins auffasste, dasjenige also, was wir **die Art zu schauen** nennen müssen, die Art, die Augen nach aussen und innen zu gebrauchen, das alles hat unsere Philosophie und unsere Naturwissenschaft dermassen durchsetzt, durchdrungen, gestaltet, dass wir allesamt — gleichviel, welcher Schule wir angehören — auf dem Webstuhl des Descartes unsere Gedanken weben. Mit Recht bemerkt daher der Zoologe Thomas Henry Huxley — einer der wenigen philosophisch gründlich gebildeten Naturforscher des 19. Jahrhunderts: „In allen Gedanken, die charakteristisch modern sind, sei es auf dem Gebiete der Philosophie oder auf dem der Naturwissenschaft, finden wir, wenn auch nicht immer die Form, so doch den Geist des grossen Franzosen"; eine Einsicht, für die einer der besten Kenner des Descartes, Graf Foucher de Careil, das Epigramm geprägt hat: *on se croit nouveau, on est cartésien.*

Zunächst ist es die ganze Haltung des Geistes, nämlich die bedingungslos **fragende**, welche Epoche machte. Descartes' intellektuelle Haltung ist eine „skeptische", aber im echten, alten Sinne des Wortes. Denn das Verbum *skeptomai* hiess ursprünglich schauen, betrachten, untersuchen, später erwägen, überlegen; im Namen „Skeptiker" lag früher die Betonung auf dem Untersuchen und dem sorgfältigen Betrachten *(quaesitores et consideratores,* nennt Gellius die Skeptiker). Die instinktive Weisheit der sprachbildenden Mächte bringt also wohl die Wahrnehmung durch die Sinne mit der Notwendigkeit der genauen, 191 sorgfältigen Untersuchung zusammen, nicht aber mit dem Begriffe des allzersetzenden Zweifels, wie er in der Verfallzeit griechischen Denkens aufkam und dem Worte Skepsis eine neue Bedeutung aufdrückte. Die Unfruchtbarkeit des philosophischen Skeptizismus wird durch seine Beschränkung auf logische Verrichtungen bedingt; weder greift er hinaus in die empirische Natur, noch reicht er hinein in das sichere Selbstbewusstsein; sowohl die äussere Natur wie das innere

Wesen hätte den Skeptiker gelehrt, dass dasjenige, was tatsächlich ist, nicht notwendigerweise vor dem logischen Forum besteht. Der antike Skeptizismus entsprang aus schalem Denken und führte zur Frivolität, wogegen der Skeptizismus des Descartes ein Erwachen des Menschen aus dogmatischem Schlummer zu unbefangen fragendem Aufblick bedeutet. Descartes zweifelte nicht, um zu zweifeln, sondern im Gegenteil, um die Wege eines möglichen Wissens ausfindig zu machen. *Non que j'imitasse les sceptiques, . . . . . au contraire, tout mon dessein ne tendait qu' à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile* (I, 154). Die antiken Skeptiker, so überlegen sie sich auch vorkamen, blieben in Aberglauben verstrickt bis an den Hals; Descartes hingegen machte Ernst damit, *d'entreprendre d'ôter une bonne fois toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance* (I, 136). Wenn nun Descartes' Zweifeln sich damit begnügt hätte, uns bis auf jene Wahrnehmung zurückzuführen, die er in die Worte zu kleiden pflegte: *cogito, ergo sum*, oder *dubito, ergo sum*, oder *sum, cogito, sum cogitans* usw., wäre das schon etwas gewesen; Kant nennt ihn dafür ,,einen Wohltäter der menschlichen Vernunft"; in Wahrheit bedeutet aber dieses Ergebnis kritischer Besinnung nur die Sonnenwende des Descartesschen Denkens, es bildet den Punkt, wo die Bewegung ihre Richtung umkehrt, um vom Negativen zum Positiven überzugehen. Das *cogito, ergo sum* ist eine Grenzwahrnehmung, genau so, wie für Kant das ,,Ding an sich" ein Grenzbegriff ist, und nur Narren finden ein Vergnügen daran, gegen dergleichen Marksteine mit dem Kopf anzurennen. Descartes war kein solcher Narr. An dieser äussersten Grenzscheide, auf dem gesuchten ,,Felsen" errichtete er eine Kirche dem Gott, ohne den er nicht leben mochte; Gott zu beweisen, ist immer ein bedenkliches Unternehmen, er steht ja jenseits der scharfen Descartesschen Grenze; doch dieser nicht sehr religiös empfundene

Gott des in einer Jesuitenschule erzogenen Descartes wird uns weniger als bewiesen aufgedrungen, denn als nötige
192 Voraussetzung plausibel gemacht, und er hat das eine für sich, dass er ein Gott der Wahrheit ist: nur damit das, was da ist, wahr sei, braucht ihn Descartes, zu weiter nichts[194]). Und nun wendet sich der kühne Forscher um zu konstruktiven Geistestaten! Jenem Grenzstein kehrt er den Rücken, in seiner Kirche kniet er nur selten zu kurzer Andacht; dagegen bereichert er die Welt mit Gedanken, die so lebensfrisch infolge ihrer Anschaulichkeit sind, dass sie allen Stürmen der Zeit getrotzt haben und auf Jahrtausende hinaus trotzen werden, und er bereichert sie mit Anschauungen, die so unerschöpflichen symbolischen Wahrheitsgehalt bergen, dass sie an älteste Überlieferungen unseres Geschlechtes gemahnen und in kommende Zeiten hinausweisen.

Glauben Sie, bitte, nicht, dass ich hier hyperbolisch rede; meine Worte sind buchstäblich zu nehmen. Als Beispiele will ich einen von ihm in die Philosophie eingeführten Gedanken und eine von ihm in die Naturwissenschaft eingeführte Vorstellung nennen. Descartes' analytische Zurückführung der gesamten inneren und äusseren Menschenerfahrung auf die zwei Begriffe A u s d e h n u n g und D e n k e n ist ein so einfach anschaulicher Gedanke, dass er nie aufhören kann, befruchtend zu wirken; bis auf den heutigen Tag knüpfen alle Philosophen hier an; zwar benützen sie verschiedene Wolle und weben sie verschiedene Muster, doch auf Descartes' Webstuhl weben sie — wie schon gesagt — alle. Andrerseits ist eine Vorstellung wie diejenige des den gesamten Kosmos ausfüllenden unwägbaren Stoffes, des Äthers, so reich an symbolischer, gedankenhafter Gestaltungsfähigkeit, dass wir erst heute, im Lichte neuester Entdeckungen, ihre grosse Fruchtbarkeit zu würdigen beginnen[195]).

In seiner Schrift *Über die menschliche Unsterblichkeit* bemerkt Herder: „Unglaublich ist's, wie wenige eigen-

tümliche Formen im Reich der Gedanken und Menschenwirkungen erscheinen, wenn man die Geschichte prüfend hinab verfolgt. Weit weniger Regenten beherrschen die Welt der Wissenschaften . . . . . als Monarchen Länder beherrschen." Da haben Sie in einer kurzen Formel Descartes' Verdienst: er ist einer jener unglaublich wenigen, welche „eigentümliche Formen im Reich der Gedanken" schaffen. Hier nun, wo wir eine Darstellung der Descartesschen Weltanschauung nicht unternehmen dürfen, da dies uns zu weit abführen würde, müssen wir auch von einer Aufzählung der eigentümlichen Formen, die er eingeführt hat, absehen; was wir dagegen scharf ins Auge zu fassen haben, ist die Art, wie dieser Mann — empfangend und schaffend — in die Welt hinausschaute, die Art, wie er zu den neuen, „eigentümlichen Formen im Reiche der Gedanken" kam. Zu dieser Aufgabe wenden wir uns jetzt. 193

Das Sichtbare und das Unsichtbare

Ich rühmte vorhin an Descartes' Gedanken ihre grosse Anschaulichkeit, zugleich nannte ich als Beispiel seine Erfindung des Äthers, also eines Gedankendinges, das — bei näherer Überlegung — jeder Anschauungsmöglichkeit trotzt. Eine genaue Analyse wird uns überzeugen, dass es in der Tat zweierlei Arten gibt, jenen Eindruck geistiger Befriedigung hervorzubringen, den wir im gewöhnlichen Leben kurzweg als „anschauliche Klarheit" bezeichnen; teils handelt es sich um ein Sehen, teils um ein Denken. Die schöpferische Macht des gestaltenden Blickes, hinausgerichtet auf die umgebende Welt, war bei Descartes von so seltener Grösse, dass ein nüchterner Zeitgenosse, der grosse Mathematiker Christian Huyghens, bei der Nachricht von seinem Tode in die Worte ausbrach:

*Nature! prends le deuil, viens plaindre la première —*
*Le grand Descartes, et montre ton désespoir;*
*Quand il perdit le jour, tu perdis la lumière,*
*Ce n'est qu'à ce flambeau que nous t'avons pu voir*[196]).

Besonders schön sind diese Verse als solche nicht; aus der

Feder eines Huyghens jedoch gewinnen sie um so mehr Bedeutung, als dieser Forscher zu den exaktesten aller Exakten gehörte. Und er behauptet, wie Sie hören: die sonnenbeleuchtete Welt war dunkel, ungesehen, bis Descartes eine Fackel über ihr anzündete, die Fackel des Gedankens. Wir Menschen erblicken eben die Natur verschwommen, solange nicht deutliche Begriffe in das Chaos der Wahrnehmungen Ordnung gebracht haben. Unser Auge sieht nicht klar, wenn nicht das denkende Hirn es 194 — wie ein optisches Glas — scharf auf die Gegenstände eingestellt hat. In einer anderen Strophe des selben Gedichtes gebraucht aber Huyghens eine Wendung, die das soeben Gesagte durch das genau Umgekehrte ergänzt; denn er behauptet von Descartes, dass er

*Faisait voir aux esprits ce qui se cache aux yeux.*

Hiermit wird gesagt: Descartes schenkte Sichtbarkeit denjenigen Dingen, die unsere physischen Augen zwar nicht erblicken, unser Verstand aber notwendigerweise denken muss. Also, wie er dort den Dingen die Gedanken, so schenkte er hier den Gedanken die sinnfälligen Vorstellungen; mit anderen Worten: er verdinglichte sie. Dort war es ein Verdenklichen des undeutlich Geschauten, hier ist es eine Veranschaulichung des undeutlich Gedachten.

Wir wollen uns diese beiden Behauptungen Huyghens' sofort durch Beispiele erläutern. Der Anschauung kommt Descartes mit Gedanken zu Hilfe, wenn er z. B. alle sichtbaren Bewegungen der Körper am Himmel und auf Erden durch die Aufstellung einiger Grundbegriffe (Trägheit, Masse etc.) verständlich macht; selbst diese allereinfachsten Phänomene haben wir erst durch die Erfindung solcher ordnenden Begriffe richtig beobachten, richtig sehen lernen. Desgleichen gehört hierher seine Theorie, die Summe der Bewegung im Weltall sei ein für allemal unveränderlich, eine Lieblingsbehauptung des Descartes, durch welche erst in das chaotische Durcheinander-

schwingen und -kreisen des Kosmos ein Ordnung schaffender Gedanke kommt, ein Gedanke, der — nur durch einen Zusatz ergänzt — die Grundlage der heutigen Lehre von der Erhaltung der Energie bildet, die unserer ganzen Physik zugrunde liegt[197]). Das gilt für die eine der beiden 195 Behauptungen des Huyghens; jetzt die andere. Dem Denken kommt Descartes durch Veranschaulichung zu Hilfe, wenn er z. B. den schon genannten Äther erfindet. Dieses Gedankenbild weist uns an, das Licht als die Bewegung eines unendlich feinen, unwägbaren, unwahrnehmbaren Stoffes zu betrachten, der den ganzen Weltraum ausfüllt, eine Bewegung, welche der Augennerv uns verrät, ohne sie uns zu zeigen, da ja der Äther nicht ein Wahrnehmbares und also nicht ein Wirkliches, sondern ein Symbol für ein in Gedanken vorausgesetztes und undefinierbares Etwas ist[198]). Ein anderes Beispiel wäre Descartes Lehre: nicht das Auge, das Gehirn ist es, welches sieht; alle Sinneseindrücke sind in letzter Instanz unsichtbare Bewegungen unwahrnehmbarer kleinster Teile innerhalb des Hirnes[199]). Hier — beim hypothetischen Äther und bei den hypothetischen Molekularbewegungen der Hirnsubstanz — dient die also gewonnene Sichtbarlichkeit blosser Gedanken zu einem folgerichtigen Beobachten und Verknüpfen der Phänomene; wahre exakte Wissenschaft der Natur und des Menschen ist erst durch sie und ähnliche Symbole möglich geworden.

Das sind, wie Sie sehen, zwei verschiedene geistige Gaben, die hier unserem Philosophen zugesprochen werden, Gaben, die nicht notwendigerweise zusammengehören und die uns beide — wenn wir sie so rein und eigenmächtig ausgebildet wie hier erblicken — zunächst eigentümlich anmuten, wie ein nicht leicht zu Fassendes. Descartes wusste das Gesehene denkbar zu gestalten, und zugleich besass 196 er die Gewalt, das nur Gedachte in Sichtbares umzuformen: das ist die Tatsache, auf die uns Huyghens aufmerksam macht. Und hiermit trifft er in der Tat den

Kern; darum soll uns seine Bemerkung als Leitfaden für die fernere Analyse dieses einzigartigen Intellektes dienen.

Damit wir nun schnell und sicher in die Tiefe gelangen, möchte ich das Urteil Huyghens', das ich schon auf seinen einfachsten Gedankeninhalt zurückgeführt habe, in eine noch schlagendere, knappere und absichtlich paradoxe Formel bringen. Denn nicht Formeln, sondern nur Phrasen verhindern eine lebendige Einsicht, wogegen eine richtige Formel wie ein Knochengerüst dient, um welches die Organe der lebendigen Gestalt sich nach und nach ansetzen. Meine Formel lautet: Descartes' auszeichnende Gabe war, das Sichtbare unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen.

Wenn Sie nämlich in der Welt Ihres eigenen sinnenden Bewusstseins kritische Umschau halten, werden Sie bald bemerken, dass der Grad der Anschaulichkeit der Vorstellungen, die es ausfüllen, ein sehr verschiedener ist, und ebenso der Grad ihrer Denkbarkeit. Und bald werden Sie gewahr werden, dass hier ein recht verwickeltes Verhältnis von gegenseitigen Verschiebungen, von Geben und Nehmen stattfindet. Wir besitzen Gedanken, mit denen kaum der Schatten einer Anschauung verbunden ist, und wir besitzen Anschauungen, die nur jenes Mindestmass von Denken begleitet, das zum bewussten Anschauen vonnöten ist — von solchen ist unser Tagesleben sogar angefüllt. Ohne mich hier nun auf Weiteres einzulassen, will ich Sie nur auf das eine aufmerksam machen, dass ein Gedanke, den eine verschwommene, fast unfassbare Anschauung begleitet, also ein ,,unsichtbarer" Gedanke, wenig oder nichts auszurichten vermag und dass umgekehrt reine Anschauung bald ins Ungeheuerliche, Ungeschmeidige, Unbildsame hinauswächst, wenn nicht das Denken sie zu erfassen und in ein Ungesehenes umzubilden versteht. Um konkrete Beispiele sind wir nicht verlegen, wir brauchen bloss an unsere beiden ersten Vorträge zu denken: die unübersehbare Masse der durch reine Anschauung gegebenen

Pflanzen- und Tiergestalten fasste Goethe in seine Idee der Metamorphose d u r c h einen Gedanken und z u einem Gedanken zusammen; dadurch hauchte er gleichsam der brutalen Beobachtung eine bildende Künstlerseele ein und förderte die Erforschung der Natur für alle Zeiten; Helm- 197 holtz aber — der Physiker, der uns mit Recht belehrte, die Kräfte, mit denen mathematische Wissenschaft zu tun hat, könnten nicht „Objekte der sinnlichen Anschauung", sondern lediglich „Objekte des begreifenden Verstandes sein" (siehe Seite 126) — Helmholtz muss nichtsdestoweniger in seiner Optik zu handgreiflichen B i l d e r n seine Zuflucht nehmen, erst zu dem nassen Faden, dann zu dem Strahle, der — gleichwie ein Matrose an einem Stricke sich entlang hisst — „längs der Ätherteilchen sich fortpflanzt", und so weiter, von Bild zu Bild, denn ohne anschauliche Vorstellung liesse sich dieser Gedanke des „begreifenden Verstandes" — der Äther — nicht ausdenken und verwerten. Auf diese Weise verwandeln wir Menschen — halb unbewusst — immerfort das Sichtbare in Unsichtbares (um es besser zu sehen) und das Unsichtbare in Sichtbares (um es besser zu denken). Kant nun hat von seinem metaphysischen Gipfel aus das, was ich hier nur konkret und anschaulich anzudeuten bestrebt bin, in folgendes Kernwort zusammengefasst: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen, als seine Anschauung sich verständlich zu machen, d. i. sie unter Begriffe zu bringen" *(r. V. 75).* Kant redet hier von den allgemeinen, unbewusst vor sich gehenden, notwendigen Funktionen aller menschlichen Vernunft von dem Augenblick an, wo sie beim neugeborenen Kind in Tätigkeit tritt; doch lassen Sie diese Vernunft so weit ausreifen, dass sie sich eine Wissenschaft und eine Weltanschauung aufbauen will, und sie steht nun als bewusste Intelligenz genau dort, wo sie beim Erwachen unbewusst stand. Nur

ist es ihr dann so bequem, ihr liegt es so nahe, der Mahnung Kant's nicht zu folgen, sondern mit leeren Gedanken und blinden Anschauungen zu operieren, dass drei Viertel aller Philosophie von Anfang an bis auf den heutigen Tag sich nie mit anderen Dingen zu schaffen gemacht hat. Die Schriften des heiligen Thomas von Aquin z. B. sind ein unerschöpfliches Arsenal von Vorstellungen, bei denen sich nicht das Geringste denken lässt, also „blinden Anschauungen"; und springen Sie über vom 13. zum 19. Jahrhundert, so finden Sie, dass das populärste aller neueren Systeme, das Schopenhauerische, einen (nach Kant's Auffassung) völlig leeren Gedanken als Grundstein benützt, denjenigen, den es den Willen nennt und der — laut 198 Definition — das Gegenteil einer Vorstellung ist, folglich etwas, was keinen irgendwie anschaulich zu begreifenden Inhalt hat. Alle derartigen Gedankengebäude sind Schwärmerei, nicht Erkenntnis; Kant hat es einmal sehr einfach formuliert: „Durch die blosse Anschauung ohne Begriff wird der Gegenstand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne korrespondierende Anschauung wird er gedacht, aber keiner gegeben; in beiden Fällen wird also nicht erkannt" *(F.)*. Wie hingegen Anschauung und Gedanke, Sichtbares und Unsichtbares sich zur Auferbauung naturdeutender Weltanschauungen die Hand reichen, das können Sie am besten aus der Geschichte unserer Naturwissenschaften ersehen, deren Entwickelungsgang stets von diesem gegenseitigen Durchdringen bedingt war. Halten wir hier Umschau.

Denken Sie sich in den Anfang des 17. Jahrhunderts. Kopernikus und Kepler haben den Lauf der Planeten um die Sonne in seinen Hauptzügen entwirrt; Galilei hat vom schiefen Turm zu Pisa aus den Fall der Körper exakt beobachtet — anstatt wie alle seine Vorgänger über diese Dinge nur logisch zu räsonnieren — und setzt seine Studien auf schiefen Ebenen fort; Descartes und andere verfolgen mit Scharfsinn und Geduld den geheimnisvollen Gang des

Lichtstrahles, seine Biegung, Brechung, Widerspiegelung; Gilbert veröffentlicht seine Beobachtungen über Magnetismus . . . . . von allen Seiten strömt Stoff hinzu, d. h. Anschauungsmaterial, und auf jedem einzelnen Gebiete sind die empirischen Forscher tätig, sich, so gut es ihnen gelingen will — wie Kant es fordert — „ihre Anschauungen verständlich zu machen, d. i. sie unter Begriffe zu bringen“. Doch hier entdecken wir etwas, worüber wir uns vorderhand den Kopf nicht zu zerbrechen brauchen, sondern was wir einfach als Erfahrung hinnehmen wollen: dass nämlich das Denken nicht unmittelbar an die sinnliche Anschauung anzuknüpfen vermag, sondern sich erst seine eigene gedankenartige Anschauung dazu erschaffen muss, dasjenige, was wir ein „Symbol“ nennen, wenn wir mehr die anschauliche Seite, und eine „Hypothese“, wenn wir mehr die gedankliche Seite hervorzuheben wünschen. Das Denken muss zusammenfassen, das ist seine Funktion; die reine Anschauung gibt jedoch nur vereinzeltes Einzelne. Darum kann das anschauliche Denken ohne Symbol nicht vor sich gehen; es vermag nicht, das Anschauungsmaterial ohne weiteres zu ergreifen, zu erfassen und sich einzuverleiben; ohne Symbol bleibt es leer. Ich 199 kann also weder über die Bahnen der Gestirne noch über den Fall der Körper noch über das Wesen des Lichtes und des Magnetismus etwas denken, wenn ich nicht ausser dem empirischen Material und als Ergänzung dazu noch eine symbolische Vorstellung der betreffenden Vorgänge — mit anderen Worten ein Zwischending zwischen Anschauen und Denken — besitze. Wozu sich noch eine weitere Forderung meines Geistes gesellt: nicht nur müssen innerhalb der einzelnen Erscheinungsreihen die Erscheinungen (mittelst Symbole) miteinander verknüpft werden, sondern alle die verschiedenen Erscheinungsreihen, die ich durch empirische Anschauung kennen gelernt habe, müssen ausserdem als eine einzige umfassende Einheit begriffen werden können. Denn, wie Sie später von Kant lernen werden,

das, was wir Natur nennen, ist „die Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen", wie sie, mit innerer Notwendigkeit, von unserem Denken hergestellt wird *(r. V. I, 126 fg.)*. Ich bin nicht frei, mehrere Naturen anzunehmen; die Gruppierung der Planeten um die Sonne und die Gruppierung der Eisenspäne um die Pole eines Magneten auf meinem Schreibtisch müssen als Wirkungen innerhalb eines einheitlichen Ganzen aufgefasst werden. Hier tritt nun der grosse Descartes schöpferisch auf: er schafft eine neue „eigentümliche Form im Reich der Gedanken", er wandelt das Unsichtbare, welches unser Verstand fordert, ohne es wahrnehmen zu können, zu Sichtbarkeit um, er schenkt dem Gedanken Inhalt; dies gelingt ihm, indem er die anschauliche Hypothese eines raumerfüllenden Mediums, eines äusserst feinen, unsichtbaren, unwägbaren, flüssig beweglichen Stoffes, des Äthers — ein in seiner 200 Phantasie geborenes Symbol — aufstellt[200]). Auf einmal treten alle die genannten Phänomene in das Bereich der Vorstellbarkeit ein und werden dadurch der konstruktiven Gedankenarbeit zugänglich: der Äther trägt und treibt die Gestirne in ihren Bahnen, der Äther liegt den Phänomenen der Schwerkraft als stossende Masse zugrunde, einige Bewegungen des Äthers erzeugen das, was wir Erwärmung der Körper nennen, andere das Licht, andere die Elektrizität und den Magnetismus usw. Ich verweise Sie auf meinen vorigen Vortrag und glaube, dieses eine Beispiel zeigt Ihnen mit ausserordentlicher Deutlichkeit, was es heisst, Unsichtbares sichtbar zu machen, und Sie lernen zugleich, wie unentbehrlich dem Denken Anschauung ist, um überhaupt denken zu können. Descartes hatte sogar mit seiner Hypothese eine solche Fülle von Sichtbarkeit über die Geheimnisse der Natur ausgegossen, indem er

*Faisait voir aux esprits ce qui se cache aux yeux,*

dass die Augen der Menschen davon geblendet wurden. Weder war das angesammelte empirische Material damals

ausreichend, noch war das Denken genügend geübt und verfeinert, einem so grossartig einfachen Symbol für alle physikalischen Bewegungsvorgänge des Kosmos gewachsen zu sein. Ausserdem war Descartes bei der näheren Ausführung in einen von Goethe an ihm gerügten Fehler verfallen: ,,Er greift die unlösbaren Probleme mit einiger Hast an und kommt meistenteils von der Seite des kompliziertesten Phänomens in die Sache"[201]). Es ist viel Künstlichkeit und Gewaltsamkeit in seiner Anwendung des Äthergedankens. Die verblüffend einfache Gesamtvorstellung verdirbt er durch allerhand abenteuerliche Ausführungen im einzelnen. Wir lernen hier eben, wie an jedem bedeutenden Manne, einsehen, inwiefern Grösse und Grenze zugleich gesetzt sind, bedingend-bedingt. Und so griff denn bald darauf der ungemein scharfsinnige und zugleich phantasielos nüchterne Isaac Newton auf scholastische Fiktionen von Fernkräften zurück und nahm die alte Vorstellung vom Licht als einem besonderen Stoffe wieder auf; die Ideen Newton's verhalten sich zu denen des Descartes wie die eines Kindes zu denen eines Mannes; doch waren sie den damaligen Bedürfnissen empirischer Forschung genau entsprechend. Heute, wo sich neuer Stoff durch die Arbeit von Jahrhunderten angehäuft hat, kehren wir nach und nach zu Descartes und seinem symbolischen Gedanken zurück: für die Deutung des Lichtes ist es schon vor etwa hundert Jahren — mit der Einführung der im vorigen Vortrag besprochenen Undulationshypothese — geschehen; für die elektromagnetischen Phänomene vor einem halben Jahrhundert; physikalische Versuche, die Schwere als bedingt durch Bewegung des Äthers darzustellen — genau so wie Descartes es wollte — sind an der Tagesordnung[202]), und der grosse, so früh der Welt entrissene Hertz war, als er starb, von dem Traum erfüllt, ,,die vermeintliche Wirkung der Fernkräfte auf Bewegungsvorgänge in einem raumerfüllenden Mittel zurückzuführen"[203]). Lord Kelvin — und in seinem Gefolge viele

201

heutige Physiker (siehe S. 114) — geht noch weiter und lässt die verschiedenartigen Atome, welche die Chemie annimmt, nur verschiedene Wirbelbewegungen des einen einzigen Äthers sein; es gäbe also gar keine eigentliche Materie, sondern nur Äther; bei dieser exaktesten Forschung verschwindet das ,,Ding" ganz, es bleibt nur das Symbol. In einem Symbol von so derber Anschaulichkeit liegt eben unverwüstliche Lebenskraft.

202 So viel zur Verdeutlichung der Umwandlung aus Unsichtbarkeit in Sichtbarkeit. Jetzt brauchen wir ein zweites Beispiel, ein Beispiel von der Umwandlung aus Sichtbarkeit in Unsichtbarkeit. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, sagte uns Kant. Ebenso wie ich, ohne eine ,,gedachte" Anschauung zu besitzen, mit dem Denken nicht vom Fleck kam, ebenso bleibe ich in der Anschauungsmasse hilflos stecken, wenn nicht Gedanken — wie Pferde den Karren — weiterziehen. Gut. Wie aber erhalte ich zu Anschauungen Begriffe? Auch hier wiederum geht die Sache nicht ohne Zwischenstufe; die Anschauung vermag nicht unmittelbar ein Begriff zu werden. Das Zwischengebilde ist in diesem Falle ein Schema. Wir Menschen vermögen es nicht, irgend etwas Erschautes oder sonst irgendwie sinnlich Wahrgenommenes in unser denkendes Bewusstsein aufzunehmen, wenn wir es nicht zuvor gedankenhaft schematisiert haben. Die Befähigung hierzu reicht bei verschiedenen Individuen sehr verschieden weit; doch wenn ein Mensch gar nicht unbewusst zu verallgemeinern, das heisst, die vielen Wahrnehmungen auf wenige Schemen zurückzuführen vermöchte, so würde er überhaupt nicht denken können; denn — wie Kant so treffend sagt — seine Anschauungen wären blind: er würde sehen, nicht aber erblicken. Wie die grossen Maler schematisieren, sahen wir im vorigen Vortrag; für ihren Zweck genügt ein noch fast rein anschauliches Schema; nur ein Mindestmass an Begrifflichem mischt sich herein. In etwas anderer Weise, doch genau dem selben allgemeinen Gesetz der mensch-

lichen Vernunft gehorsam, geht die Wissenschaft zu Werke. Während der Maler das Gesehene noch deutlicher sehen will und einzig zu diesem Behufe die Begriffe herbeiruft, will der Naturforscher das Gesehene deutlicher d e n k e n , er will es zu einem Gewussten umwandeln. Sobald nun bei diesem Verfahren der anschaulichen Besinnung das Anschauliche vorwiegt, so sprechen wir von einem Schema, wiegt dagegen das gedankliche Element vor, so reden wir von einer Theorie. Theorie und Schema gehören zueinander wie Hypothese und Symbol. Jetzt wissen wir genau, um was es sich handelt; um ein konkretes Beispiel zu erhalten, versetzen Sie sich, bitte, noch einmal in den Anfang des 17. Jahrhunderts zurück.

Diesmal müssen wir das Gebiet enger begrenzen; wir wollen lediglich die Arbeiten über die sichtbaren Bewegungen wahrnehmbarer Körper in Betracht ziehen; denn nicht Hypothesen, sondern erschaute Tatsachen sollen uns be- 203 schäftigen. Denken wir also einzig daran, wie einige Männer damals beschäftigt waren, die Bewegungen der Himmelskörper zu beobachten, und wie andere — allen voran der unsterbliche Galilei — eifrig Versuche anstellten über die Bewegungen der Körper auf unserer Erde, das heisst also über den Fall, den Stoss, das Hinabrollen auf schiefen Ebenen, über die Bahn der Geschosse, über die Mitteilung von Bewegung durch einen Körper an den anderen, und dergleichen mehr. Die physikalischen Annahmen der Alten erwiesen sich als völlig falsch; die neuen, genau beobachteten Tatsachen häuften sich. Wie nun sie ordnen? wie „die Anschauungen verständlich machen"? wie die Vorgänge auf Erden mit denen am Himmel — den Fall des Apfels vom Baum mit dem Kreisen des Mondes um die Erde — einheitlich deuten? Genau so wie der Mensch vorhin vermittelst der anschaulichen Vorstellung des Äthers dem Denken zum Denken verholfen hatte, ebenso musste er jetzt trachten, seine Wahrnehmungen anschaulich und überschaubar zu machen; seinem blöden physischen Auge

musste er den Star stechen, und das konnte nur durch Begriffe geschehen, durch die Zurückführung aller zahllosen Einzeltatsachen der Bewegungsvorgänge auf ein regelmässiges, künstlich ersonnenes, logisch fassbares Schema, welches nicht die empirische Beobachtung der Natur ihm gab, sondern welches der König im Turme, den wir im ersten Vortrag kennen lernten, selbstherrlich zwischen dem Auge und der Natur aufstellte. Wiederum war es Descartes, der mit schöpferischer Erfindungskraft die Grundzüge unserer seitherigen Theorie der Bewegung schuf und damit zugleich unserer gesamten Mechanik.

Alle Bewegungen sichtbarer Körper lassen sich bekanntlich auf drei Grundgesetze zurückführen, die wir gewöhnlich nach Newton benennen, weil dieser sie zuerst in knappen Worten formuliert und in allen ihren Konse-
204 quenzen entwickelt hat[204]). Von diesen ist aber eingestandenermassen das dritte (das man bei Descartes nicht findet) in der Hauptsache eine formale Erweiterung des ersten[205]), ausserdem sehr anfechtbar[206]). Es handelt sich also nicht um drei, sondern um zwei Grundgesetze, und diese zwei Gesetze hat nicht Newton ersonnen, sondern Descartes; Newton hat sie fast buchstäblich von Descartes übernommen, nur dass dieser das Schema noch nicht zu so vollendeter Künstlichkeit durchgearbeitet hatte[207]). Alles, was das sogenannte ,,erste Gesetz" Newton's enthält — dass Ruhe und Bewegung nur Zustände eines Körpers, nicht Gegensätze sind, dass jeder sich selbst überlassene Körper in seinem Zustand (sei es der Ruhe, sei es der Bewegung) ewig beharrt, dass der bewegte Körper, wenn nicht daran verhindert, sich in gerader Linie mit unveränderter Geschwindigkeit ewig fortbewegen wird — das alles steht wörtlich im Descartes. Und ich mache Sie darauf aufmerksam, dass nicht ein einziger der in diesem Gesetz ausgesprochenen Gedanken der Beobachtung entnommen ist noch eines experimentellen Nachweises auch nur fähig wäre[208]). Auch das zweite Gesetz Newton's, das von dem

Masse und der Richtung der Bewegung handelt, welche ein Körper dem anderen mitteilt, ist im Descartes lückenlos enthalten. Er also und kein Anderer hat die eigentlich schöpferische Gedankentat vollbracht. Nur dass hier wie- 205 der — wie dort beim Äther — Descartes über die Schnur gehauen und — ähnlich wie Dürer bei seiner Proportionslehre — Überflüssiges und zuletzt auch Falsches hineingebracht hat, so dass der sichere Takt des klugen und praktischen Newton sehr vonnöten war, um den kostbaren Kern aus der Schlacke reinzuglühen. Doch, was uns hier einzig interessiert, ist die Tatsache, dass Descartes es verstanden hat, dasjenige, was unsere Sinne von Kindheit auf umfängt, dasjenige, worüber das gesamte Altertum nie zu klaren Begriffen vorgedrungen war, dasjenige, was die grossen Rechenkünstler und Experimentatoren des 15. und 16. Jahrhunderts nicht aus der Verhedderung der Anschauungsmasse auszulösen gewusst hatten — nämlich die Phänomene der sichtbaren Bewegung — durch die Einführung einiger wenigen schematisch-theoretischen Begriffe zu entwirren und hierdurch der gedanklichen Verarbeitung zuzuführen. Auch hier, wie Sie sehen, eine „neue Form im Reich der Gedanken“. Und hier wie dort ist der Wert einer derartigen Schöpfung für Wissenschaft und Weltanschauung unermesslich. Denn wie dort die symbolische Hypothese des Äthers dem Denken die Wege gebahnt hat, auf denen es nunmehr zu einer rationellen Kenntnis der Phänomene des Lichtes, der Elektrizität usw. an der Hand einer anschaulichen Vorstellung gelangen konnte, so hat hier die Aufstellung einer schematischen Theorie der Bewegung mit Zugrundelegung metaphysischer Begriffe erlaubt, die überreiche Masse der geschauten Tatsachen in einige wenige Gedankenschemen einzureihen, wo sie in Formeln eingeschachtelt aufgehoben werden. Denn das gerade ist der Angelpunkt: indem das Sichtbare möglichst vollständig — wenn es irgend geht, ganz — in das Bereich des Unsichtbaren, des nur noch Gedachten überge-

führt wird, erhält es eine Handlichkeit, eine Geschmeidigkeit, eine Beweglichkeit, die es sonst nicht besitzt. Unsere Anschauungen — rein als solche — sind schwerfällig, plump, unbeholfen; sie sind eben, wie Kant uns belehrte, blind und tappen im Dunkeln umher; hat aber der Menschenverstand sie erst in begriffliche Schemen eingeordnet, so macht er damit, was er will, zerlegt ein Ganzes in Teile, fügt nach Gutdünken Teile aneinander, kurz verfährt nach Belieben; er ist ja Herr in seinem Turme.

Jetzt haben wir, glaube ich, sowohl in bezug auf das Verständnis der allgemeinen Beziehungen zwischen Denken und Anschauen — die in so eigentümlicher, zwiefacher 206 Verstrickung zum Aufbau einer Weltanschauung mitwirken — bedeutende Fortschritte gemacht, wie auch in bezug auf das Verständnis von Descartes' besonderer Befähigung, zwischen Denken und Anschauen zu vermitteln. Unsere Formel — Descartes' auszeichnende Gabe war, das Sichtbare unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen — ist schon keine blosse Formel mehr, sondern eine Einsicht. Ich kann es aber dabei nicht bewenden lassen. Kant's Denken ist ein Gipfel des Menschengeistes; keiner wird ihn erreichen, der die Mühe des Steigens scheut. Es ist darum unerlässlich notwendig, dass Sie jetzt das Gebiet zwischen der wahrnehmenden Anschauung (oder Sinnlichkeit) und dem die Begriffe kombinierenden Verstande selbst betreten; denn sonst besitzen Sie nicht volle, sondern nur annähernde Klarheit.

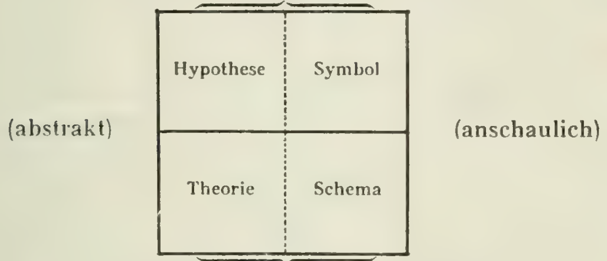
Schema und Symbol

Lassen Sie mich aber, gleichsam zwischen Klammern, eine kleine Bemerkung einschieben über Symbol, Schema, Hypothese und Theorie. Es handelt sich dabei nicht bloss um terminologische Klarheit, sondern um eine anschauliche Vorstellung, die Ihnen auch philosophisch von Nutzen sein wird.

Das Symbol, im weiteren Sinne genommen, ist die Veranschaulichung des Gedachten; das Schema, im weiteren Sinne genommen, ist die Verdenklichung des Angeschau-

ten; das Symbol verschafft dem Denken eine denkbare Anschauung, das Schema verschafft der Anschauung einen anschaulichen Gedanken. Innerhalb des Symbols kann man aber zwischen einer mehr rein anschaulichen und einer mehr gedankenhaften Auffassung der Veranschaulichung unterscheiden; aus ersterer ergibt sich das eigentliche Symbol, aus letzterer die Hypothese; in der selben Weise spaltet sich das Schema in das eigentliche Schema und in die Theorie. Hieraus ergibt sich die Berechtigung des Bildes, das ich jetzt an die Wand zeichne.




Verdenklichung des Angeschauten

Der Vorteil dieses Bildes ist, dass es die gegenseitigen Verhältnisse dieser verschiedenen Begriffe — d. h., wenn ich mich so ausdrücken darf, ihre gegenseitige Lage im Gedankenraume — genau veranschaulicht. Sie sehen auf den ersten Blick, dass, wenn Symbol und Hypothese einerseits, Schema und Theorie andererseits verwandt sind, Hypothese und Theorie, Symbol und Schema einander ebenfalls nahe liegen. Eine äusserst geringe Gedankenverschiebung genügt, ein Symbol in eine Hypothese und eine Theorie in ein Schema zu verwandeln; es ist das eine Art Pendelbewegung, die unser Geist, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, den ganzen Tag vollführt. Aber auch die Grenze zwischen Symbol und Schema sowie zwischen Hypothese und Theorie, obzwar fester gezogen, ist nicht un- 207

übersteiglich; eine kleine Änderung im Standpunkt genügt, ein Symbol schematisch und ein Schema symbolisch zu färben, und in den Wissenschaften pflegen die Hypothesen ganz sachte, nach der Anciennität, zu Theorien hinaufzurücken. Dagegen ist es für die überquer stehenden Paare — Symbol und Theorie, Hypothese und Schema — ein Ding der Unmöglichkeit, sich unmittelbar ineinander zu verwandeln. Was aber unmittelbar nicht geht, geht manchmal mittelbar, und so geschieht es in den Naturwissenschaften häufig, dass eine Hypothese nach und nach symbolischen Wert bekommt, dann schematisiert wird und endlich als vollgültige Theorie dasteht. Das in Wirklichkeit lediglich Gedachte und als solches ein klein wenig anschaulich Hypothesierte hat im Lauf der Zeit sich dermassen als Veranschaulichung eingebürgert, dass es als tatsächliche Anschauung aufgefasst und nunmehr „verdenklicht" wird, wodurch es die Gestalt eines Schemas und zuletzt einer vollausgewachsenen Theorie erhält. Dem Äther ergeht es z. B. immer wieder so, bis irgend eine neue Entdeckung uns plötzlich wieder einmal erinnert, diese Vorstellung besitze nur symbolisch-hypothetischen Wert; auf diese Weise narren wir Menschen uns oft, ohne es zu ahnen. Der umgekehrte Rundgang — von der Theorie über das Schema und das Symbol zur Hypothese — kommt wohl in der Wissenschaft kaum vor, dafür im gemeinen Leben täglich: das Angeschaute wird von der Wissenschaft verdenklicht, der Laie fasst aber den wissenschaftlichen, schematischen Gedanken als wirkliche Anschauung auf; hörten wir doch sogar einen Helmholtz von „Ätherteilchen" sprechen, „längs welcher" sich ein Strahl bewegt! (S. 128).

208 Diese Bemerkung bringe ich, wie gesagt, nur nebenbei. Sie sollen namentlich das eine daraus entnehmen, welches ewige Hin- und Herschieben zwischen Denken und Anschauen innerhalb unseres Kopfes stattfindet. Vielleicht leistet uns ausserdem das kleine künstliche Schema später einmal gute Dienste.

Kehren wir zu Descartes zurück.

Denken und Anschauen

Aus den beiden soeben behandelten Beispielen (Äther und Bewegungsgesetze) werden Sie vielleicht schon jetzt die Ahnung geschöpft haben, dass Denken und Anschauen nicht nur vorübergehend voneinander geschieden sind, sondern in Wahrheit voneinander geschieden bleiben. Völlige Verschmelzung findet zwischen beiden nie statt. Ja, die Verschmelzung wird gar nicht einmal angestrebt. Dem Denken genügt das sinnlich wahrgenommene Weltall nicht, es hat ihm nie genügt und kann ihm nie genügen; denn die Welt ist nicht gedankenhaft, sondern nur unser Hirn ist es; und so schafft sich das Denken einen eigenen Kosmos, eine eigene „verdenklichte" Anschauung und erfindet einmal die Atome, ein anderes Mal den Äther, den die heutige Physik einfach als „unwahrnehmbare Masse und unsichtbare Bewegung" bezeichnet[209]). Und das Unwahrnehmbare nimmt das Denken doch wahr, weil es das will; und das Unsichtbare sieht das Denken, weil es sonst weder zu der Anschauung eine Brücke hinüberschlagen noch zu den Träumen und Werken der Vernunft einen Weg bahnen könnte. Gewiss ist nun dieser Äther, dieses Atom ein Anschauliches, ja, es wird merkwürdig inkräftig, wie ein Traumbild erblickt, und nur an diesem Angeschauten vermag das Denken sich emporzuranken; trotzdem ist der Äther ebenso wie das Atom von des Gedankens Blässe angekränkelt, und — wiederum wie ein Traumbild — während wir vorschreiten, weichen sie zurück und bleiben ewig unfassbar; sie sind eben nicht sinnliche Anschauung, sondern gedachte Anschauung; ein Symbol ist nicht ein Ding; wer Äther und Atom anschaulich weiter untersucht, stösst auf ein Unding. Analog verhält es sich mit unserm Anschauen. Die Schemen, die wir unseren Erfahrungen über die Bewegung der Körper zugrunde legen, haben den Zweck, diese Wahrnehmungen ins Reich des Begrifflichen überzuführen; hier soll im Gegensatz zu dort das Denken wie ein starker Baum die unge-

209 heure, wurzellose Schlingpflanze der „grenzunbewussten“ Empirie tragen und nähren. Unser Ziel ist in diesem Falle, ein Erblicktes in eine Zahl umzuwandeln, das heisst in ein nur noch Gedachtes: Farbe wird Schwingungszahl, und ein Blindgeborener kann ebenso gescheit darüber reden wie ein Tizian.

Sollten Sie aber noch nicht überzeugt sein, dass hier innere Gesetze des Menschengeistes — metaphysische Grundtatsachen — gestaltend am Werke sind, sollten Sie vermeinen, dass man über Zeit und Raum und über die Bewegung im Raum und in der Zeit ohne Zuhilfenahme metaphysischer Erörterungen ins reine kommen kann, so will ich vorderhand statt Beweismittel — denn für diese sind Sie noch nicht reif — eine Bitte an Sie richten: hier reiche ich Ihnen Sir Isaac Newton's *Mathematische Prinzipien der Naturlehre* hin; haben Sie die Güte, das Scholion zur 8. Definition nachzuschlagen. Der grundsätzliche Antimetaphysiker redet zu Ihnen, und zwar in einem Werke von unvergänglicher Bedeutung. Zu Beginn der betreffenden Ausführung sagt er nun mit verblüffender Arglosigkeit: „Zeit, Raum, Ort und Bewegung, als allen wohlbekannt, erkläre ich nicht“[210]). Ja, wenn es sich um die naive Anschauung dieser Dinge handelte, dann freilich brauchte der grösste Geist ebensowenig eine Erklärung von Zeit und Raum wie der beschränkteste Kuhhirt; ich bin der Ansicht, dass diese Forderung überhaupt sinnlos wäre; was an sich offenbar ist, gewinnt durch dialektische Erklärung nicht an Gehalt; im Gegenteil, aus dem Leben wird ein Wort. Descartes warnt: *Il faut mettre au nombre des principales erreurs qui peuvent être commises dans les sciences l'opinion de ceux qui veulent définir ce qu'on ne peut que concevoir (XI, 370).* Es handelt sich aber nicht um Zeit und Raum, wie sie allen bekannt sind — Newton selber wird Sie gleich belehren, dass wir hiermit in der Wissenschaft keinen Schritt weiter kämen — sondern es handelt sich darum, Geschautes in Gedachtes zu übertragen

und umgekehrt, und da geraten wir sehr bald in unentwirrbare Konfusion, solange nicht eine Kritik der menschlichen Vernunft uns aufgeklärt hat. Lesen Sie in dem Scholion Newton's nur weiter. Sie werden da von einem „absoluten Raum“ *(spatium absolutum)* Dinge erfahren, die nicht minder erbaulich sind als die Eigenschaften des *absolutum quid* der Scholastiker. Dieser „absolute Raum“ 210 ist „ohne Beziehung auf irgend einen äusseren Gegenstand“ *(sine relatione ad externum quodvis);* mit einem Ding aber, welches zu keinem Gegenstand in irgend einer Beziehung steht, liesse sich wenig anfangen; darum werden ausser diesem absoluten Raum noch „relative Räume“ angenommen (in der Mehrzahl), und diese relativen Räume sind im absoluten Raume, dessen „Teile“ sie ausmachen, beweglich! Ich glaube nicht, dass der Menschengeist jemals etwas so Ungeheuerliches zu denken versucht hat wie diese Mehrzahl der „Räume“, die sich durcheinander „bewegen“. Freilich, diese Beweglichkeit der Raumteile ist nur eine vorübergehende Vorstellung, wie sie dem Geiste des vorhin genannten Kuhhirten zusagen mag, denn gleich darauf bemerkt Newton tiefsinnig: „Bewegt man die Raumteile von ihrem Ort fort, so werden sie (sozusagen) von sich selbst entfernt“; das geht denn doch nicht an; und so erhalten wir denn in bezug auf diese relativen Räume die ergänzende Bestimmung: „die Räume sind die Orte ihrer selbst“ *(spatia sunt sui ipsorum loca).* Und wenn Sie recht drinnenstecken in diesem völlig sinnlosen, empirischen Galimathias, werden Sie belehrt, dass Sie den eigentlichen Raum — diesen Raum, von dem es auf der Seite vorher hiess, er sei so allgemein bekannt, dass er keiner Erklärung bedürfe — doch nicht sehen noch überhaupt befähigt sind, „vermittelst Ihrer Sinne seine Teile voneinander zu unterscheiden“, und dass Sie darum — jetzt kommt das Köstlichste — darum, weil es sich um ein sinnlich nicht Wahrnehmbares, um ein Ununterscheidbares handelt, darum — *quoniam* — „wahrnehmbare Masse“ *(mensuras*

*sensibiles)* annehmen müssen. Also, mit der Wahrnehmung sollen Sie an das Unsichtbare herantreten, und messen sollen Sie dasjenige, dessen Teile Sie nicht zu unterscheiden vermögen! Die Ursache dieser Wirrnis — die nur durch höchste kritische Besonnenheit und feinste Analyse aufgeklärt werden konnte — liegt darin, dass wir Menschen über das Verfahren unseres eigenen Geistes nicht Klarheit besitzen: wir verwechseln das bloss gedankliche Schema mit der wirklichen sinnlichen Wahrnehmung. Dort, beim Äther (denken Sie nur an die Undulations-Hypothese und an ihre Ohnmacht den Farben gegenüber) mischte sich das Gedankliche störend in die Anschauung, oder richtiger gesagt — denn der Äther ist ja nur, wie Sie sich erinnern, die Veranschaulichung eines Gedankens — der Menschengeist 211 erwies sich als unfähig, aus eigenen Kräften reine Anschauung — mit anderen Worten, ein Symbol, welches der Natur gleichkäme — zu schaffen; hier, bei den Grundbegriffen der Dynamik, wie Newton sie entwickelt, erweist sich der selbe Geist unfähig, Gedanken in allen Stücken frei zu erfinden, das heisst, seine sinnlichen Wahrnehmungen schlackenlos in Gedanken umzusetzen. Um unsere Anschauungen unter einige wenige Grundbegriffe zu bringen, erfanden wir das Trägheitsgesetz; diese Gedanken aber — ein absoluter Raum, eine endlose Zeit, die Gleichförmigkeit des Zustandes eines Körpers, der, laut Definition, allein wäre, also allem Vergleich entzogen . . . . das alles ist uns nicht aus Anschauung bekannt. Von der empirischen Anschauung borgen wir uns jenes Mindestmass an sinnlichen Vorstellungen, ohne welches unsere theoretischen Gedanken leer wären, jenes Minimum, ohne welches sich das Schema nicht zimmern liesse; es deckt sich aber die wirkliche Anschauung nie genau mit dieser theoretischen Schematisierung. Und daher hapert's, sobald wir in allzu naiver Weise ohne eine metaphysische Kritik der menschlichen Vernunft auszukommen suchen, wenn auch in der Praxis die Sache vortrefflich geht und ein Newton ein ewig bewun-

derungswürdiges Gebäude aufrichtet, sobald wir ihm eine gewisse Reihe von ungeheuerlichen, ebenso undenkbaren wie unschaubaren Voraussetzungen zugegeben haben[211]).

Aus diesen Betrachtungen ersehen Sie, wie wichtig es ist, das kritische Gebiet zwischen Anschauen und Denken genau zu erforschen, und auch, wie viele Schwierigkeiten sich hier verwirrend dem Verständnisse entgegentürmen. Zum Glück gibt es eine Funktion unseres Geistes — eine einzige, die mathematische — welche uns erlaubt, diese Sache bis zur vollendeten Deutlichkeit aufzuklären. Ich will erst eine allgemeine Erläuterung vorausschicken und sodann zu einer näheren Erörterung des Verhältnisses Descartes' zur Mathematik übergehen; so werden wir nach und nach volle Klarheit gewinnen, und die Anwendung auf Kant wird uns am Schluss wie eine reife Frucht in den Schoss fallen.

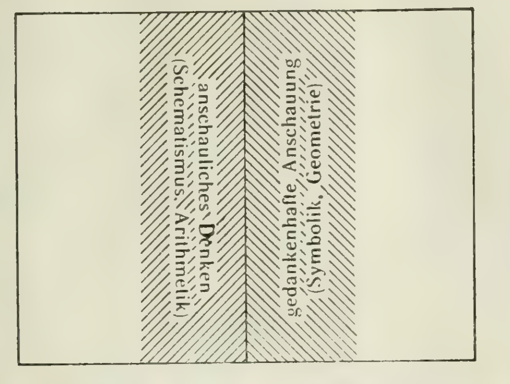
Erlauben Sie, dass ich hier ein einfaches Schema an 212 die Wand zeichne; es geschieht lediglich als Anhaltspunkt und damit meine Worte einen wirklich fasslichen Sinn besitzen. Wenn wir den Umfang des Menschengeistes durch ein Viereck darstellen — ein Kreis wäre besser und eine Kugel natürlich noch besser, doch wähle ich mit Absicht eine möglichst krass schematische Form — so können wir, ganz allgemein gesprochen, behaupten: die eine Hälfte gehört der Sinnlichkeit, d. h. der Anschauung, den Wahrnehmungen, die andere dem Verstand, dem Denken, der Begriffsbildung an; das sind jene „zwei ganz heterogenen Stücke", von denen Kant vorhin sprach. Genauere Überlegung jedoch — wie diejenige, zu welcher uns jetzt die Geschichte unserer Naturwissenschaften veranlasst hat — wird uns bald überzeugen, dass reines Anschauen und reines Denken sich nicht unmittelbar berühren, sondern dass zwischen beiden ein Gebiet liegt, welches den Übergang vom einen zum anderen vermittelt. Feste Grenzen gibt es in Wirklichkeit sicher nicht; es handelt sich ja nicht um eine Maschine, deren Räder sauber eins ins andere

greifen, sondern um ein lebendes Gefüge, bei dem jedes einzelne Organ mit allen anderen Organen zusammen eine zugleich reale und ideelle Einheit bildet; während bei einer Uhr die Teile das erste sind und erst zuletzt die Uhr als Ganzes aus der Zusammensetzung der Teile entsteht, ist bei einem Lebewesen das Wesen selbst das erste, und das, was wir daran als Teile oder Organe zu unterscheiden belieben, bildet sich erst nach und nach und besitzt — dem Wesen gegenüber — immer nur bedingte Bedeutung, indem die Verteilung der Verrichtungen nicht — wie in der Uhr — nach einer unabänderlichen Schablone geschieht, sondern auch ein Organ für das andere eintreten kann. Jedoch, unserem augenblicklichen Zweck entspricht ein Schema, und ein Schema ist nur deutlich, wenn es „schematisch", das heisst rücksichtslos eckig und geradlinig ist. Wir zeichnen also unser Viereck hin und lassen die eine Hälfte der „Sinnlichkeit" (wie Kant sie nennt) und mit ihr der Anschauung angehören, die andere Hälfte dem „Verstand" (wie Kant ihn meint) und seinem begrifflichen Denken. Nach der Mitte zu jedoch geht das rein begriffliche Denken in anschauliches Denken über, und ebenfalls nach der Mitte zu geht die rein sinnliche Anschauung in gedankenhafte Anschauung über. Dieses Grenzland will ich schraffieren.

213 Es ist Ihnen schon gut bekannt. Sie haben vorhin gesehen, wie der Verstand bestrebt war, die angeschauten Wahrnehmungen bezüglich der Bewegung in sein Bereich zu bringen, und wie er zu diesem Behufe sie — nicht ohne Gewalt — auf das ihm angehörige Grenzgebiet des anschaulichen Denkens mit Hilfe von Schemen hinüberzog; und früher hatten Sie gesehen, wie es der Sinnlichkeit gelang, wissenschaftliche Gedanken, welche unfruchtbar — und, wohl betrachtet, überhaupt „undenkbar" — blieben, weil sie jeder anschaulichen Grundlage entbehrten, durch die Erfindung eines sinnlichen, vollkommen anschaulichen Symbols — des Äthers — zu herrlichem Leben zu wecken.

Das Zwischengebiet

Verstand (Begriffe)




Sinnlichkeit (Anschauung)

Die geringste Überlegung wird ja genügen, Ihnen zu zeigen, welches Hin und Her innerhalb des Menschengeistes stattfindet. Wird in unseren Bewegungsgesetzen z. B. nur das Theoretische und Arithmetische betont, wie das bei dem Zahlenkünstler Newton der Fall war, so verlieren diese Gesetze schliesslich jede Anschaulichkeit, sie entfernen sich von unserer Mittellinie bis an die Grenze des schraffierten Teiles, sie sind ganz Gedanke geworden; bei einem Descartes dagegen wog in diesen selben Bewegungsgesetzen die sinnliche Vorstellung vor, und neuerdings bei Hertz ebenfalls das Geometrisch-Anschauliche; dadurch verschiebt sich der Gedanke nach der Mittellinie, d. h. nach dem Symbol zu, und die Theorie wird verhältnismässig mehr schematisch als theoretisch. Ebenso verhält es sich mit unseren gedankenhaften Anschauungen. Sie können so völlig der Sinnlichkeit angehören, das heisst so ganz am Rande dieses schraffierten Gebietes stehen, so fern also von der Verstandeshälfte, dass der Begriff nicht imstande ist, sie wirklich zu erfassen. Dafür ist Goethe's Metamorphose ein Beispiel. Descartes' Äther dagegen ist bedeutend mehr gedankenhaft, obwohl noch ganz konkret. 214

Das Symbol des Äthers kann aber mit solchem Ungestüm von dem begrifflichen Teil unseres Wesens an sich gezogen werden, dass, wie Sie gesehen haben, zuletzt jede konkrete Vorstellung schwindet und der Äther sich verflüchtigt zu einer nur noch gedachten, jeder anschaulichen, stofflichen Grundlage entbehrenden Bewegung (siehe S. 114); hier ist also nicht nur die Mittellinie übersprungen und das Symbol Schema geworden, sondern dieses Schema selbst ist fast nur noch Gedanke. Die Physik des Lord Armstrong und das „Urtier" Goethe's empfehle ich Ihrem Sinnen als zwei äusserste und entgegengesetzte Endpunkte unseres Grenzlandes: in dem einen Falle hat eine Vorstellung (die Bewegung des Nichts im leeren Raum) alle Vorstellbarkeit so bis auf den letzten Rest abgestreift, dass sich dabei gar nichts mehr denken lässt, in dem anderen hat ein Gedanke (der Urvater aller Individuen selber ohne alle Individualität) sich so vollkommen „versinnlicht", dass nicht einmal jenes Minimum an begrifflicher Bestimmtheit geblieben ist, ohne welches keine Gestalt klar erkannt werden kann.

Die Mathematik

Nach dieser Schematisierung und dieser Warnung vor dem Missbrauch des Schemas wenden wir uns jetzt zur Mathematik.

Was die Mathematik charakterisiert, ist der Umstand, dass sie dieses Grenzland — den auf meinem Bilde schraffierten Teil — einnimmt und ganz genau ausfüllt. Hier kann sogar kein Schema zu schroff sein. Eine jede der beiden Formen der Mathematik — auf der einen Seite die anschauliche Mathematik (die Geometrie oder Gestaltenlehre), auf der anderen die begriffliche Mathematik (die Arithmetik oder Zahlenlehre) — reicht nach innen zu haarscharf genau bis an die Mittellinie, d. h. also bis zu der Grenzscheide zwischen den beiden Gebieten des Verstandes und der Sinnlichkeit. Da aber die Mathematik auch nach aussen zu nur genau bis an die Grenzen dieses Zwischengebietes reicht und nicht darüber hinaus, so entsteht zwischen ihren beiden Teilen ein gegenseitiges Sichent-

sprechen, ein genauer Parallelismus, wie er sonst nirgends zwischen Anschauen und Denken statt hat. Das mathematisch Gedachte enthält nichts, was nicht auch angeschaut werden könnte, und das mathematisch Geschaute umfasst keine Gestalten, die nicht auch gedanklich zu ergreifen wären. Hier findet das unbewusste Hin- und Herschieben, von dem wir vorhin sprachen, nicht statt; jede 215 mathematische Vorstellung, jede mathematische Begriffsbildung hat ihren bestimmten, unverrückbaren Platz. Die beiden mathematischen Geistesoperationsfelder decken sich nicht — Sie sehen ja auf unserem Bilde, wie ganz sie autonom sind — doch bilden sie zwei Pendants, ein jedes ist das Gegenstück des anderen. Andererseits aber bedingt die scharfe Scheidung der Mittellinie eine so schroffe Gegenüberstellung der beiden mathematischen Funktionen, wie sie sonst zwischen Anschauen und Begriffsbildung nicht vorkommt. Einen allmählichen Übergang — wie wir ihn vorhin für sonstige Schemen und Symbole fanden — gibt es hier nicht. Geometrie ist reiner Symbolismus; Zahlenlehre ist anschauungsbarer Schematismus, sie ist der Prototyp dessen, was Kant „Gedanken ohne Inhalt“ nannte[212]). Das Umschlagen des einen in das andere kann darum nur plötzlich bewerkstelligt werden und ist — wie ich Ihnen bald ausführlich zeigen werde — das Ergebnis einer rein inneren und gewaltsamen Geistesüberlegung. Selbst dort, wo beide Teile der Mittellinie recht nahe stehen — ein Beispiel folgt gleich — gibt es kein Mittel, Gestalt nach und nach in Zahl umzuwandeln; vielmehr muss die Übereinstimmung zwischen Gedanken und Anschauung unmittelbar erblickt werden. Wäre die Mathematik nicht ein rein menschenhaftes Denken und Anschauen, müssten wir sie, wie z. B. unsere Wahrnehmungen über die Bewegungen der Körper, aus der Erfahrung holen, dann freilich stünde es schlimm darum; denn die Natur als äussere Erfahrung bietet keinerlei Handhabe, Gestalt und Zahl zueinander in Beziehung zu

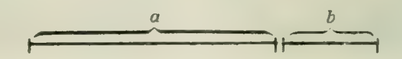
setzen. Doch zum Glück irren sich unsere empirischen Flachschädel und besitzen wir in der Geometrie unseren ureigensten Symbolismus und in der Algebra unseren ureigensten Schematismus, und darum — ich bitte Sie, merken Sie genau auf dieses Darum! — darum, weil Mathematik eine uns Menschen innewohnende Gedanken- und Anschauungsform ist, und weil sie jenes Grenzgebiet unseres Geistes genau ausfüllt, darum sind wir hier — und 216 hier allein befähigt, das Symbol in das Schema und das Schema in das Symbol restlos umzusetzen[213]).

Diese Umwandlung will ich Ihnen an einem Beispiel veranschaulichen.

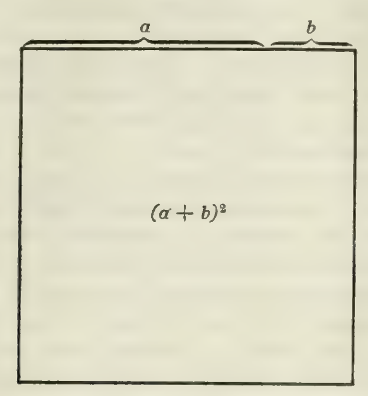
Wenn ein Knabe seinen ersten Unterricht in der Buchstabenrechnung erhält, so muss der Unglückliche eine Reihe von Gleichungen auswendig lernen, bei denen er sich nicht das Geringste denken kann, und zwar nicht etwa, weil es nichts dabei zu denken gäbe, sondern im Gegenteil, weil dabei nur „gedacht" wird, da es sich um reine und insofern völlig „inhaltsleere" Begriffe handelt, bar jeglicher Anschauung. Die erste dieser Gleichungen lautet:

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2.$$

Das will sagen: $a$ und $b$ zusammengezählt und dann mit sich selbst multipliziert ist gleich $a$ mit sich selbst multipliziert, vermehrt um $a$ mal $b$ zwei Mal genommen, vermehrt um $b$ mit sich selbst multipliziert. Das hört sich schauderhaft an, nicht wahr? Springen wir aber beherzt aus dem Schematismus in den Symbolismus unseres Geistes über, so werden wir die Wahrheit des Satzes, ohne einen einzigen Gedanken daran zu verschwenden, unmittelbar erblicken. Ich will es an die Wand zeichnen und bitte nur 217 um das eine, dass Sie sich gar nichts dabei denken, sondern lediglich die Augen aufmachen. Wir nehmen eine Linie $a$ und fügen in geradliniger Fortsetzung die Linie $b$ daran,



und jetzt errichten wir auf dieser Linie — die nunmehr die Linie „$a$ und $b$" ist — ein gleichseitiges und rechtwinkeliges Viereck.




Was Sie hier erblicken, ist $(a + b)^2$. Dass dieses Quadrat gleich ist dem Quadrat auf $a$, vermehrt um das Quadrat auf $b$, vermehrt um zwei Mal das Rechteck, welches aus der Länge $a$ und der Breite $b$ entsteht, ersehen Sie unmittelbar aus folgender Konstruktion, die ich in unser Quadrat

| $ab$ | $b^2$ |
| --- | --- |
| $a^2$ | $ab$ |

hineinbaue. So ist Algebra in Geometrie, das Zahlenschema

in ein Gestaltensymbol umgewandelt worden. Und Sie
218 brauchen dieses selbe einfache Beispiel nur umzuwenden — d. h. sich das Quadrat und die darin ausgeführte Konstruktion als das Zuerstgegebene zu denken — um zu begreifen, dass es möglich sein muss, jede geometrische Konstruktion, das heisst also jedes Spiel der gestaltenden Phantasie in einen rein begrifflichen, gänzlich anschauungsbaren, und das heisst in einen algebraischen Zahlenausdruck umzuwandeln.

In dem soeben besprochenen Falle standen die mathematische A n s c h a u u n g und der mathematische G e d a n k e beide der trennenden Mittellinie sehr nahe; daher gelang es unschwer, den Begriff sinnlich, die Anschauung abstrakt aufzufassen; häufiger aber stehen sie ihr fern, und erst Descartes hat uns — durch seine Erfindung der „analytischen Geometrie" — gelehrt, wie wir es anfangen müssen, dass es durchwegs gelinge, das Schema zum Symbol, das Symbol zum Schema zu entdecken — eine Erfindung, durch welche er Begründer der sog. höheren Mathematik wurde. Und hierin müssen wir ihm jetzt folgen, wollen wir das Verhältnis zwischen Denken und Anschauen ein für allemal ergründen, was für jedes Verständnis Kant's unentbehrlich ist[214]).

Descartes und die Mathematik

Nach dem ganzen Verlauf unserer bisherigen Betrachtungen werden Sie sich leicht vorstellen, welche eigentümliche Anziehung die Mathematik auf einen Mann von der Art des Descartes ausüben musste, auf einen Mann, dessen auszeichnende Gabe es war, Symbole und Schemen zu erfinden, mit andern Worten, das Sichtbare unsichtbar und das Unsichtbare sichtbar zu machen. Doch ist es wichtig — wollen wir Descartes' persönliche Art zu schauen verstehen — über seine Stellung zur Mathematik genau unterrichtet zu sein, und gerade darüber führen unsere Lehrbücher irre. Um also von Descartes' mathematischer
219 Grosstat sprechen zu können, muss ich vorerst das allgemein, vielleicht ausnahmslos herrschende Missverständnis

über Descartes' Auffassung der Mathematik und über die Stelle, die sie in seinem ganzen Denken einnimmt, zerstreuen. Nur auf diesem Wege können wir uns selber aus dem Dschungel undeutlicher Phrasen in die freie Hochebene klarer Einsichten durcharbeiten.

Für unsere wissenschaftliche Erkenntnis der Natur spielt die Mathematik die Rolle jenes Werkzeuges, das die Elektrotechniker einen Kommutator oder Stromwender nennen. Sobald es uns gelungen ist, Phänomenen mathematisch beizukommen — und wäre es auch auf so gewaltsamem und widerspruchsvollem Wege, wie es von Newton in seiner Gravitationslehre geschieht — haben wir gewonnenes Spiel; wir wenden dann immerfort den Strom um, d. h. das Angeschaute in Begriffliches und das Begriffliche in Anschauung, genau so wie bei dem $(a + b)^2$; das eine hilft dem anderen weiter, und wir gelangen auf diese Weise immer höher und höher, und zwar ohne jemals zu irren, weil wir eben nur innerhalb unseres eigenen Geistes operieren und somit Bilder und Gedanken stets gegeneinander zurechtrücken. Das hat nun gerade Descartes als erster (nach Plato) eingesehen; er ja ist es, der uns mit dem Gedanken der analytischen Geometrie — mit dem wir uns sofort näher befassen werden — beschenkt hat; doch blieb er nicht in den rein mathematischen Vorstellungen befangen, sondern sein gewaltiger Geist griff weit über die Mathematik hinaus. Ist es widersinnig, mit Schopenhauer (S. 91) aus Descartes einen Geringschätzer der Mathematik machen zu wollen, so ist es kaum weniger missverständnisvoll und auch irreführend, wenn man die Bedeutung der Mathematik in seinem Denken und für seine Weltanschauung übertreibt. Das Bild des Äthers und der Gedanke des Trägheitsgesetzes genügen als Beweis, dass seine Ausbildung dieses mathematischen Wechselspiels ihm nur als Vorübung gedient hat. Und so will er es auch für Andere verstanden wissen, wie seine *Règles pour la direction de l'esprit* ausführlich dartun. Die Zahlen- und Gestaltenlehre

enthält nicht Wahrheiten, vielmehr ist sie in einer Beziehung vollkommen leer, das Leerste, was man sich denken kann; denn weder ist bei ihr die Anschauung durch Wahrnehmung von aussen gespeist, noch lässt ihre Begriffsgymnastik eine Bereicherung durch eigentliche Gedanken zu; die Mathematik ist lediglich ein System formeller Prinzipien der Anschauung und der Begriffsver-
220 knüpfung[215]). Über die berufsmässigen *calculateurs* und *géomètres* — die sich bei ihren Zahlen und Figuren beruhigen, ohne weiter zu suchen — spottet Descartes beständig und meint, ihre Beschäftigung sei, *de s'occuper de bagatelles.* Nun schlagen Sie aber, bitte, ein beliebiges philosophisches Geschichtswerk auf, Sie werden überall die Behauptung antreffen, Descartes habe erklärt, die Mathematik sei „Ursprung und Quelle aller Wahrheiten". Nichts hat mehr dazu beigetragen, gute Köpfe unter uns von Descartes abzuwenden, als dieser angebliche Ausspruch. Denn was soll man sich bei einer so ungereimten Behauptung denken? Im besten Falle eine Art mystisch-pythagoreische Natursymbolik — etwas, was in Wirklichkeit diesem Manne ferner lag als irgend einem andern. Und an der Authenticität der Stelle zweifelt kein Mensch, sonst würde sie nicht zwischen den obligaten Anführungsstrichen aus einem gelehrten deutschen Werk ins andere wandern. Und doch handelt es sich lediglich um einen Übersetzungsfehler! Der betreffende Satz steht (in der Gesamtausgabe von Cousin) Band XI, Seite 219, oben. Descartes hat soeben die Grundzüge seiner Methode dargelegt, welche er auf nur zwei Prinzipien zurückführt: zuerst und als unentbehrliche Grundlage die klare Anschauung des Gegenstandes *(l'intuition)*, sodann als zweites die folgerichtige und lückenlose Ableitung der Sätze *(la déduction)*; Sinnlichkeit und Verstand treten hier in ihrem ersten und elementarsten Verhältnis zueinander auf[216]). Doch soll uns ihr gegenseitig sich bedingendes Wechselspiel noch weite Wege führen, und so weist denn Descartes — als Beispiel und als einzig

sichere Schulung für die Anwendung dieser ganz allgemein aufgefassten Methode — auf die Mathematik hin, die er als Übung in diesem Handinhandgehen der augenscheinlichsten Anschauung mit der abgezogensten Logik für unvergleichlich und unerlässlich hält. Und dann kommt der Satz, der zu obigem Missverständnis Anlass gegeben hat:... *je suis convaincu qu'elle est supérieure à tout autre moyen humain de connaître, parcequ'elle est l'origine et la source de toutes les vérités.* Das Fürwort *elle* bezieht sich auf die Methode — auf die grosse allgemeine Methode, die Methode 221 der Stromwendung, die wir jetzt kennen — nicht auf die Mathematik! Diese Methode der gegenseitigen Durchdringung von Anschauen und Denken sei die Quelle aller wahren Erkenntnis — diese Methode! keineswegs die Mathematik an und für sich, von der uns Descartes auf der nächsten Seite versichert, es gebe auf der Welt nichts Leereres, *rien de plus vide.* Auch rein grammatikalisch ist es ausgeschlossen, dass *elle* sich auf Mathematik beziehe, weil man fast immer *les mathématiques* sagt (in der Mehrzahl) und auch hier ohne Ausnahme *les mathématiques* und *elles* (Mehrzahl) steht. Wie wenig Descartes geneigt war, die Mathematik als „Quelle aller Wahrheiten" zu betrachten, geht zur Genüge daraus hervor, dass er *les nombres et les figures* zu jenen Vorstellungen zählt, *qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée*, und dass er an anderer Stelle von ihnen sagt: *elles ne peuvent pas être considérées comme des substances, mais seulement comme des termes sous lesquels la substance est contenue*[217]). Aber so behandeln wir unsere grossen Männer; anstatt eine unendlich subtile, lebensvolle, folgenreiche Erkenntnis ehrfurchts- und liebevoll uns anzueignen, schreiben wir dem Genie irgend eine offenbare Unsinnigkeit zu, an der dann jeder Durchschnittsmensch mit feierlicher Selbstbefriedigung seine Kritik auslässt[218]). Ebensowenig ist die Behauptung wahr, Descartes habe gelehrt, die Philosophie solle eine

„Universalmathematik" werden — eine Behauptung, der man ebenfalls allerorten begegnet. Vielmehr hat er darauf aufmerksam gemacht (wie schon Plato seinerzeit getan hatte), dass bei einer Reihe von Wissenschaften — Optik, Astronomie, Mechanik, Akustik (nennt er) — in letztem Grunde alles aufs Messen und Zählen hinauslaufe, und diese Erwägung veranlasst ihn zu der Behauptung, alle diese Wissenschaften bildeten, mit Geometrie und Zahlenlehre zusammen, *une science mathématique en général* (XI, 222) oder *une science mathématique universelle* (XI, 222 224). Diese Bezeichnung gilt aber nur als Gegensatz zu den anderen Wissenschaften, und weit entfernt, dass die Universalmathematik alles umfasse, sagt Descartes ausdrücklich: „Jetzt habe ich mich so viel mit ihr beschäftigt, dass ich mich hinfürder höheren Wissenschaften widmen zu können glaube, ohne befürchten zu müssen, es geschehe voreilig" (XI, 224). Descartes hätte also Kant recht gegeben: „Die Philosophie bedient sich der Mathematik nur als Instrument." Übrigens fasst er selber die Sache in eine bequeme und richtige Formel zusammen, indem er sagt (XI, 218): „In meiner Methode bildet die Mathematik die Hülle, nicht den Leib."

Es war unerlässlich, Sie an Stelle der formell nichtssagenden und ausserdem irrigen Meinung mit Descartes' wahrer Auffassung bekannt zu machen. Das ist jetzt geschehen. Und nur eines wäre in dieser Beziehung noch hervorzuheben, nämlich die starke Betonung der Anschauung als Ursprung und Quelle aller Wahrheiten (denn das ist die richtige Fassung der Descartesschen Lehre). Es wäre allenfalls denkbar, dass ein Philosoph diese „mathematische Methode" aufgestellt, jedoch den Ausgangspunkt von der abstrakten Seite aus genommen hätte. Das tat Descartes nicht. Im Gegenteil, ebenso wie er in der Mathematik auf der Geometrie fusst, ebenso betont er überall und immer, das Anschauen (*l'intuition* nennt er es) sei die einzige und unentbehrliche Grundlage aller

Erkenntnis. An der Mathematik schätzt er vor allem, „dass sie die Phantasie übe in der richtigen Auffassung der Gestalten und Bewegungen und uns daran gewöhne, uns Erscheinungen deutlich vorzustellen“[219]). Zu den grössten Taten des Bahnbrechers gehört diese Einführung des Prinzips der Anschauung in die Philosophie an Stelle der bis zu ihm allein herrschenden Methode der tyrannischen und unfruchtbaren Logik. Wenn Sie Descartes' Schriften lesen, wird es Ihnen bald auffallen, wie beständig die Ausdrücke *voir clairement, concevoir fort clairement et fort distinctement, imaginer clairement, la conception évidente d'un esprit sain* usw. vorkommen; der Grundstein, auf welchem diese ganze Weltanschauung ruht, ist eben die klare Vorstellung. Daher ist nach Descartes die erste Fähigkeit des Menschen, welche methodisch entwickelt werden muss, *la perspicacité en envisageant distinctement chaque chose*, das heisst „der durchdringende Blick, der sich darin zeigt, dass man jedes Ding deutlich erschaut“ (XI, 249). Ja, aber „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“; erst Begriffe „machen sie verständlich“. Daher 223 folgt bei Descartes auf die Geometrie der *intuition* die Algebra der *déduction*, auf die *perspicacité* die *sagacité à observer rigoureusement l'enchaînement des choses* (XI, 254). Es ist für die Geometrie charakteristisch, dass man mit ihr allein nicht sehr weit kommt. Wohl enthält eine klar entworfene geometrische Konstruktion alle Verhältnisse, die später daraus abgezogen werden können, doch ist das Auge ungeschickt und umständlich, und je mehr es gelingt, das Geschaute in Gedachtes — in diesem Falle also Gestalten in Zahlensymbole umzuwandeln — um so reicher fliessen die Ergebnisse. Diese aus der mathematischen Übung geschöpfte Erfahrung wandte nun Descartes auf alle anderen Gebiete an und forderte, dass man zuerst mit voller Deutlichkeit erschaue und sodann mit lückenloser logischer Schärfe zergliedere. Ohne ein lichtkräftiges Erschauen der sinnlich gegebenen, empirischen Welt kein

wirkliches Wissen, nichts als tolle Hirngespinste; ohne eine „algebraisch" gewandte Analyse des klar und wahr Gesehenen keine echte Wissenschaft, keine Weltanschauung. Es ist immer das selbe Prinzip: das Wechselspiel zwischen Verstand und Sinnlichkeit, zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Schema und Symbol. Und grundlegend ist, wie Sie sehen, die Lehre, dass stets das Anschauen vorangeht und die logische Zergliederung ausschliesslich in zweiter Reihe zur Anwendung kommt. Reine Vernunfterkenntnisse und rein logische Argumente haben für Descartes keinen Wert, sie sind gegenstandslos. Im Gegensatz zu den Scholastikern, die ihn noch umgaben, und im Gegensatz zu den Scholastikern des 19. Jahrhunderts erklärt Descartes rundweg: „Die logischen Formen und Syllogismen sind von gar keinem Nutzen für die Entdeckung der Wahrheit" (XI, 295); „die Dialektik bildet eher ein Hindernis als eine Förderung" (XI, 217). Nur sekundär, nur bei der analytischen Erforschung des durch unmittelbares und experimentelles Anschauen Entdeckten leisten sie wertvolle Dienste[220]).

Das ist, was Descartes unter seiner „mathematischen Methode" versteht! Im Grunde genommen ist seine Stellung zur Mathematik genau die selbe wie die Plato's, der die Bedeutung der Mathematik als eines „Zwischengebildes" schon deutlich geahnt und ausgesprochen hat und
224 darum der Übung in mathematischen Methoden eine unvergleichliche Bedeutung für die Entwicklung des Erkenntnisvermögens zuschreibt, nichtsdestoweniger aber über die Fachmathematiker spottet: „Sie machen sich mit ihrem Getue gar lächerlich, als richteten sie mit ihren komplizierten Berechnungen und barbarischen Benennungen etwas Wichtiges aus, wo doch die ganze Bedeutung der Mathematik lediglich darin beruht, dass sie als ein Bildungsmittel des philosophischen Denkens und als ein leitender Weg für die Erkenntnis dient"[221]). Descartes war sich dieses geschichtlichen Zusammenhanges bewusst. Er meint, die

alten Denker hätten unmöglich die Mathematik als ein philosophisches Werkzeug empfehlen können, wenn sie darunter lediglich die Rechnerei verstanden hätten, vielmehr glaube er, *qu'ils reconnaissaient une certaine science mathématique différente de celle de notre âge* (XI, 220), und gerade diese „andere Mathematik“ nahm er jetzt wieder auf.

Wie das zusammenhängt, dass Descartes zu gleicher Zeit lehrt, es gebe auf der Welt „nichts Leereres“ als die Mathematik und es solle trotzdem der Philosoph „lange bei ihrem Studium verweilen“ (III, 23) — das ist, glaube ich, jetzt vollkommen verständlich dargelegt. Und da Sie nunmehr wissen, dass es sich für ihn bei der Beschäftigung mit Mathematik nicht um eine formelle Schrulle oder um irgend ein pythagoreisches Hirngespinst handelt, sondern einerseits um das Primat der Anschauung vor dem Denken bei jeder Untersuchung der Natur und des Menschen, andrerseits um die bewusste Handhabung jener Methode, durch welche Anschauung und Abstraktion sich abwechselnd die Hand reichen — da Sie also die tröstliche Gewissheit besitzen, dass nicht öde Philosophiererei, sondern wissenschaftliche und lebendige Weltanschauung hier am Werke sind, so hoffe ich, dass Sie den Mut haben werden, noch eine letzte, felsige Spitze mit mir zu erklettern, wo herbe und reine Gletscherluft uns umwehen wird. Ist Descartes auch sonst missverstanden worden und unbekannt geblieben, die eine Gerechtigkeit lässt ihm jedes Konversationslexikon widerfahren: er ist der Erfinder der analytischen Geometrie, womit er unsere gesamte Grössen- und Zahlenlehre umgestaltet und den Anstoss zu der Erfindung der sog. „höheren Mathematik“ gegeben hat, auf welcher wiederum unsere heutige Physik, Mechanik und Astronomie ruhen. Es ist nun notwendig, dass Sie Descartes — der nicht als mathematischer Fachmann, sondern als Dilettant nach wenigen Monaten autodidaktischer Studien seine Erfindung machte — hier am Werke sehen; der 225

Hass, den Sie mit mir aller Wortweisheit gewidmet haben, soll Sie stählen, nicht eher zu ruhen, als bis Sie die Frage, die unserer heutigen Betrachtung zugrunde liegt, völlig konkret erfasst haben. Freilich müssen wir hierzu das spezielle Gebiet der Mathematik betreten, und das tut der Nichtmathematiker ungern; doch glaube ich, es wird gelingen, der Sache so beizukommen, dass, wer auch gar nichts von Mathematik weiss, genau einsehen lernt, worauf es hier ankommt. Und gewonnen wäre hiermit erstens die ganz genaue Vorstellung von Descartes' persönlicher Art zu schauen; zweitens die nicht bloss theoretische, sondern völlig konkrete, aus tatsächlicher Anschauung hervorgegangene Erkenntnis davon, dass jeder Übergang vom Denken zum Anschauen und umgekehrt, selbst dort, wo er — wie einzig in der Mathematik — mit absoluter Genauigkeit geschieht, etwas Künstliches und Gewaltsames an sich hat, woraus sich ergibt, dass gedachte Anschauung immer mehr oder weniger nur ein Schema und erschautes Denken immer mehr oder weniger nur ein Symbol bleibt; drittens und hauptsächlich: wir werden auf rein anschaulichem und darum völlig sicherem Wege bis zu dem sonst schwer zugänglichen und unaufhellbar dunklen Mittelpunkt der Kantischen Anschauung (dem Begriff des „Transcendentalen") durchgedrungen sein, so dass Kant's Art, die Welt anzuschauen, uns nicht mehr so fremd anmuten und ausserdem ein vorteilhafter Standpunkt für ein späteres Studium seiner Philosophie gewonnen sein wird. Darum fordere ich Sie auf, mir eine halbe Stunde lang auf rein mathematisches Gebiet zu folgen[222]).

*　　*
*

Die Analysis

Damit Sie mit Lust in das Thema der analytischen Geometrie eindringen, welches das innerste Wesen der Mathematik betrifft, muss ich Ihnen vorher sagen, was diese Erfindung des Descartes bezweckte. Das müssen Sie

wissen, sonst würden Sie in dem Verfahren nur Willkür 226 erblicken und das heisst dann nicht Verstehen, sondern Anstaunen.

Mit Hilfe der anschaulichen Mathematik — nämlich der Geometrie — lassen sich wohl einfache Probleme, nicht aber verwickelte lösen; die menschliche Phantasie versagt bald den Dienst; ein ungemein verwickeltes System von Linien und Flächen und Körpern, die sich verschiedenartig durchdringen, können wir uns nicht vollendet klar vor Augen stellen; wir sind nicht imstande, verschieden gestaltete Körper unmittelbar miteinander zu vergleichen; wir vermögen es nicht, zu sehen — mit Augen zu ersehen — was dabei herauskommt. In ganz anderem Masse sind wir befähigt, mit der begrifflichen Mathematik, das heisst mit den Zahlen oder Zahlensymbolen umzugehen; denn hier herrscht als oberster Gesetzgeber nicht die Anschauung, sondern die Logik, und das heisst an Stelle einer einzigen, nur durch unmittelbare, gleichzeitige Verknüpfung zu entziffernden Gegenwart die zeitliche Aufeinanderfolge einer Gliederkette von Teileinsichten. Verfahren wir mit Zahlen logisch, so brauchen wir uns um den anschaulichen Sinn jeder einzelnen Rechenoperation nicht zu bekümmern, das Ergebnis muss doch richtig sein. Darum sind die Menschen schon früh darauf verfallen, Linien und rechteckige Figuren auf Zahlen zurückzuführen, so z. B. das Verhältnis des Quadrats auf einer Seite eines rechtwinkeligen Dreiecks zu den Quadraten auf den beiden anderen Seiten nicht anschaulich — durch aufgezeichnete Figuren — darzutun, sondern arithmetisch und algebraisch. Wie aber sollte man für kompliziertere Figuren, namentlich für Kurven, einen allgemein gültigen Zahlenausdruck gewinnen? Das war die Frage, welche viele beschäftigte und keiner zu lösen wusste.

Hier trat nun Descartes als schöpferischer Genius auf. Er sah ein, dass, um eine gebogene Linie auf einen symbolischen Zahlenausdruck zurückzuführen, man zuvörderst

durch Kraft der erfinderischen Anschauung diese bestimmte Kurve (Kreis, Ellipse, Schnecke usw.) in ein Verhältnis zu bestimmten geraden Linien bringen müsse. Diese geraden Linien erfinden, das war die zunächst zu lösende Aufgabe. Hatte man sie gelöst, hatte man Beziehungen der Bogenlinie zu geraden Linien entdeckt, so hatte man gewaltsam das Fliehende zum Stehen gebracht, die Kurve gleichsam zu einer Geraden gebrochen, und damit hatte man, was man suchte; denn — wie Sie 227 gleich sehen werden — gerade Linien lassen sich jederzeit als Zahlen (wirkliche oder symbolische) auffassen, und ein bestimmtes Verhältnis zwischen geraden Linien ist darum zugleich ein Zahlenverhältnis. Hiermit wird dann die erschaute Kurve ein ungesehener, logischer Zahlenausdruck und kann in jeder Zahlenreihe behufs allerhand Berechnungen eingefügt werden. Das gelang dem Descartes. Mit naivem Unbewusstsein der Genialität des Geleisteten verkündet der allererste Satz seiner *Géometrie: Tous les problèmes de géométrie se peuvent facilement réduire à tels termes, qu'il n'est besoin par après que de connaître la longueur de quelques lignes droites pour les construire* (V, 313). Wie bei einem Taschenspieler die Geldstücke und Uhr verschwinden, so wurde unter Descartes' Händen das Sichtbare unsichtbar, das Geometrische arithmetisch. Sie werden aber sofort bemerken, dass mit dieser Leistung zugleich ihre Umkehrung notwendigerweise gegeben war. Denn man brauchte nur die entgegengesetzte Richtung einzuschlagen, und fortan erhielt man für jede nichtssagende Zahlenformel eine Gestalt! Hierin liegt der ganze Descartes eingeschlossen. Goethe meint, der Mensch könne von der Natur nichts Wertvolleres erringen, als

wenn sie ihm offenbare,
Wie sie das Feste lässt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.

Seitdem Descartes lehrend durch das Menschenleben schritt, gibt es keine geometrische Gestalt, welche wir nicht

zu Geist — nämlich zu einem zahlenmässigen Ausdruck, zu einer bloss gedachten Gleichung — ,,verrinnen zu lassen", und kein ,,geisterzeugtes" Zahlengebilde, welches wir nicht zu einem Geschauten, ,,Festen" umzugestalten vermöchten. Das ist das Wesen der analytischen Geometrie.

Jetzt schreiten wir zu näherer Darlegung vor.

Hoffentlich fürchten Sie sich nicht vor griechischen Wörtern? Und ebensowenig vor den Mathematikern? Beide sind zugänglich, sobald man nur in der richtigen Gemütsverfassung ihnen naht. Griechisch wurde einst von Klarheit liebenden Menschen in einem sonnigen Lande gesprochen, von Menschen gesprochen, die das unermessliche Glück besassen, ihr Geistesleben nicht wie wir in tote Idiome einknebeln zu müssen, sondern bei denen der Gelehrte aus dem selben lebendig fliessenden Sprachquell wie der Hirt schöpfte und darum allen verständlich blieb. Und was die Mathematik anbelangt, so liesse sich gerade diese 228 Disziplin bei Anwendung der richtigen Methode selbst dem Unbegabtesten beibringen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, denn die mathematischen Vorstellungen sind uns allen gemeinsam und ihrem Wesen nach elementar. Descartes rühmt bei aller ,,wahren Mathematik" als ihr sicheres Kennzeichen *la facilité suprême* (XI, 222).

,,Analysis" kommt von *analyein*, einem Wort, welches ,,auflösen" und auch ,,befreien" besagt; es bedeutet also das Auflösen einer einzelnen Wahrnehmung oder eines als einheitlich gefassten Begriffes in einfachere Bestandteile, das Befreien der Elemente aus einer Verbindung. Darum nennt man die Zerlegung irgend eines Körpers in nicht weiter zerlegbare Stoffe dessen chemische ,,Analyse". In der Mathematik versteht man nun unter dem Worte ,,Analysis" ebenfalls die Auflösung eines Gegebenen in seine Bestandteile. Sie werden mich aber sofort mit der Frage unterbrechen: Mit welchem Recht kann man Zahlen oder Figuren in ,,Bestandteile" auflösen? Dass ich mir 70 als

zehnmal sieben oder als 58 plus 12 oder als 210 dividiert durch 3 denke, ist ein rein willkürlicher Vorgang innerhalb meines Kopfes. Die Zahl 70 oder 7000 oder 7 000 000 ist ebenso einfach und unzerlegbar wie 7 und wie 1. Freilich, aber auch ebenso zerlegbar — denn auch die Zahl 1 ist *ad infinitum* zerlegbar, sobald es mir Menschen gefällt, sie als ein Produkt anzusehen. Ein Gleiches gilt für Figuren; ein Kreis ist ein Kreis, eine Kugel eine Kugel, eine Pyramide eine Pyramide — ein jedes geradezu ein Sinnbild der Einheitlichkeit; doch liegt es bei mir, mir die Kugel als aus zusammengewachsenen Segmenten — wie bei der Orange — bestehend vorzustellen und sie dementsprechend auch auseinanderzunehmen; den Kreis kann ich mir als aus einer um einen ihrer Endpunkte rotierenden geraden Linie entstanden denken, oder ihn als eine Abart der Ellipse oder als einen Schnitt durch einen Zylinder oder durch einen Kegel auffassen, oder als den Ort einer unendlichen Anzahl von kongruenten gleichschenkeligen Dreiecken mit dem selben Scheitelpunkt, und noch auf fünfzig andere Arten. So wird die strukturelle Einheit nach meinem Belieben in Vielheit aufgelöst. Ich befinde mich innerhalb des Gebietes reinmenschlicher Willkür. Eine tatsächliche, konkrete Analyse gibt es also hier nicht, wie es eine in der Chemie gibt, wo ich durch mechanische Eingriffe einen zusammengesetzten Körper in mehrere 229 qualitativ verschiedene Bestandteile zerlege, noch auch gibt es eine der philosophischen ,,Analytik" vergleichbare Operation, bei welcher komplizierte Vorstellungen und Begriffe auf die Elemente zurückgeführt werden, aus denen sie zusammengesetzt sind; sondern die mathematische Analysis ist die eigenmächtige Auflösung einer gegebenen Grösse in mehrere andere Grössen aus rein praktischen Gründen, um nämlich damit besser rechnen zu können, was erreicht wird, sobald die ursprüngliche räumliche Vorstellung auf einen raumlosen, unvorstellbaren, ziffernmässigen Ausdruck zurückgeführt worden ist. Im weiteren

Sinne gehört dann auch das umgekehrte Verfahren zur mathematischen Analysis: die Konstruktion eines Flächenbildes oder eines festen Körpers aus einem Zahlenverhältnis. Schon die späteren Griechen waren darauf verfallen, gewisse auf unmittelbarem Wege schwer oder gar nicht zu lösende geometrische Probleme auf diese Weise in das Gebiet des Berechenbaren überzuführen. Doch waren sie über das Zunächstliegende nicht hinausgekommen; denn es widersprach dem Genie dieses Volkes, das Sichtbare zu einem Unsichtbaren umzuwandeln. Im Gegensatz zum Griechen hat der arische Inder sein Bestes im logischen Begriffsrechnen (Arithmetik und Algebra) geleistet; ihm fehlte aber das gestaltungsmächtige geometrische Auge. Erst der Germane besass zu diesem Doppelwerke die richtige Geistesanlage, und der eine Descartes stand so genau auf der Scheidelinie, dass er — ohne Mathematiker von Fach zu sein und schon nach kurzen Studien rein instinktiv — das Tor sprengte, durch welches dann Hunderte und Tausende ihm nachstürzten. *Car en mathématiques*, sagt er im Schlusssatz seiner *Géométrie, lorsqu'on a les deux ou trois premiers termes, il n'est pas malaisé de trouver les autres. Et j'espère que nos neveux me sauront gré, non seulement des choses que j'ai ici expliquées, mais aussi de celles que j'ai omises volontairement, afin de leur laisser le plaisir de les inventer* (V, 428).

Descartes ging, wie gesagt, völlig naiv zu Werke. Er war Anfang der Zwanziger und Offizier; um die Musse des Winterquartiers auszufüllen und namentlich, weil er gemerkt hatte, dass die Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften von unvergleichlichem methodischen Werte ist — *elles accoutument l'esprit à se repaître de vérités*[223]) — unternahm er es, einen Überblick über diese Disziplin zu gewinnen. Das Zahlenwesen aber, das Herumwaten in endlosen Berechnungen, war ihm von jeher verhasst; *pour ce qui est des nombres, je n'ai jamais prétendu d'y rien savoir*, schreibt er an seinen mathemati- 230

schen Seelsorger, den Père Mersenne (VII, 50); er gehört zu den Männern mit offenen Augen; Mathematik ist für ihn die Wissenschaft der Gestalten und der Bewegungen; seine Abneigung gegen die Arithmetik ist so gross, dass er in seinen *Règles pour la direction de l'esprit* alle ihre Operationen — Addition, Subtraktion, Division, Multiplikation, auch das Ausziehen der Wurzeln usw. — nur geometrisch begründet und darstellt. *Toutes ces opérations doivent être ramenées à l'examen de l'imagination et il faut les figurer aux yeux, pour ensuite en expliquer l'usage et la pratique*[224]). Nun merkte Descartes aber bald, dass die Mathematik, wie sie die Fachmänner lehrten, ein gar umständliches, schwerfälliges Ding ist, aus vielen getrennten Abteilungen zusammengesetzt; er verzweifelte daran, sie auf diesem Wege zu erlernen und zu einem lebendigen Wissen zu gestalten. Und doch, sagte er sich, handeln diese verschiedenen Zweige der Mathematik alle von einem und dem selben Dinge, nämlich von den Verhältnissen von Grössen zueinander; ihre Geometrie und ihre Arithmetik soll mir der Kuckuck holen, ich werde fortan einzig auf diese Grössenverhältnisse mein Augenmerk richten; *je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général* (I, 143).

Sie verstehen doch, was er mit dem Worte „Proportionen“ meint, nicht wahr? Es kann sich um den Vergleich der absoluten Grösse zwischen gleich gestalteten Körpern handeln, das ist der einfachste Fall und stets ohne weiteres auf einen Zahlenunterschied, also auf Arithmetik zurückzuführen; der Vergleich kann aber auch — und dies schwebt dem Descartes besonders lebhaft vor — das Verhältnis verschiedener Gestalten zueinander betreffen. In diesem Fall handelt sich's dann nicht darum, ob ein Ding gross oder klein ist, sondern um die in unserer Phantasie möglichen Gestalten, insofern eine jede von den anderen unterschieden ist, und ohne dass die absolute Grösse in Betracht gezogen würde. Der Kreis ist

eine andere Gestalt als das Viereck, er ist auch eine andere Gestalt als die Ellipse oder die Schneckenlinie. Ebenso sind eine Kugel, ein Würfel, eine Pyramide verschiedene Gestalten. Menschlich gesprochen, liegt jeder dieser Gestalten ein besonderes Gesetz, oder wenn Sie wollen, ein Gedanke zu Grunde, und dieser Gedanke ist ein unverrückbares Verhältnis der räumlichen Ausdehnung nach den verschiedenen Richtungen hin. Goethe sagt von der Wahrnehmung der Naturgegenstände: „Es ist etwas unbekanntes Gesetzliches im Objekt, welches dem unbekannten Gesetzlichen im Subjekt entspricht“[225]). Bei den geometrischen Gestalten liefern wir Menschen nun beides, Objekt und Subjekt, und daher ist das Gesetzliche hier zugleich von zwingender Strenge und von grenzenloser Elastizität. Eine Kugel von der Grösse des Planeten Jupiter gleicht — als Gedanke — auf ein Haar einer Billardkugel, weil die „Verhältnisse“ der Gestalt die selben sind; der Vergleich zwischen beiden wird durch eine einfache arithmetische Proportionsgleichung erschöpfend ausgedrückt:

$$a : b = 1 : x$$

$a$ (die Billardkugel) verhält sich zu $b$ (Jupiter) wie $1$ zu $x$ (der gesuchten Zahl). Dagegen handelt es sich um eine ganz und gar andere Art des Vergleiches, wenn ich die Billardkugel und den Billardstock gegeneinander halte und nicht etwa bloss die relative Masse der beiden feststellen will — wozu eine Wage genügen würde — sondern das eine Gestaltungsgesetz mit dem anderen Gestaltungsgesetz in ein vergleichbares Verhältnis bringen, das heisst also auf eine Verhältnisgleichung zurückführen will. Das alles — das Verhältnis von Gestalt zu Gestalt und von Grösse zu Grösse — sind die *proportions*, von denen Descartes spricht. Was er behauptet, ist dies, dass die verschiedenen Zweige der Mathematik im letzten Grunde *ne considèrent autre chose que les diverses proportions qui s'y trouvent.* Und weil ihm die Monotonie der blossen Zahlenlehre zuwider ist und ihn das rechnerische Beiwerk

der Körperlehre langweilt, fragt er sich nur das eine: wie 232 kann ich verschiedene Gestalten untereinander am einfachsten vergleichen? Die Antwort lautet: wenn ich sie auf ein Verhältnis von geraden Linien zueinander zurückführe, *à cause que je ne trouvais rien de plus simple ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens.* Sie sehen also: das Vorstellbare, das deutlich Vorstellbare, Sinnfällige bleibt durchwegs die erste Forderung. Ja; aber wenn ich viele Gestalten in dieser Weise analysiere, werde ich einen Wald von Linien erhalten; wie soll ich sie im Gedächtnis tragen? und wie soll ich diese Verhältnisse wiederum in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersuchen? Dazu mussten die Linien auf einen ziffernmässigen Ausdruck zurückgeführt werden: *il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible.* Und er schliesst: *Je pensais que par ce moyen j'emprunterais tout le meilleur de la géométrie et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre.*

Bedeutung der Linie

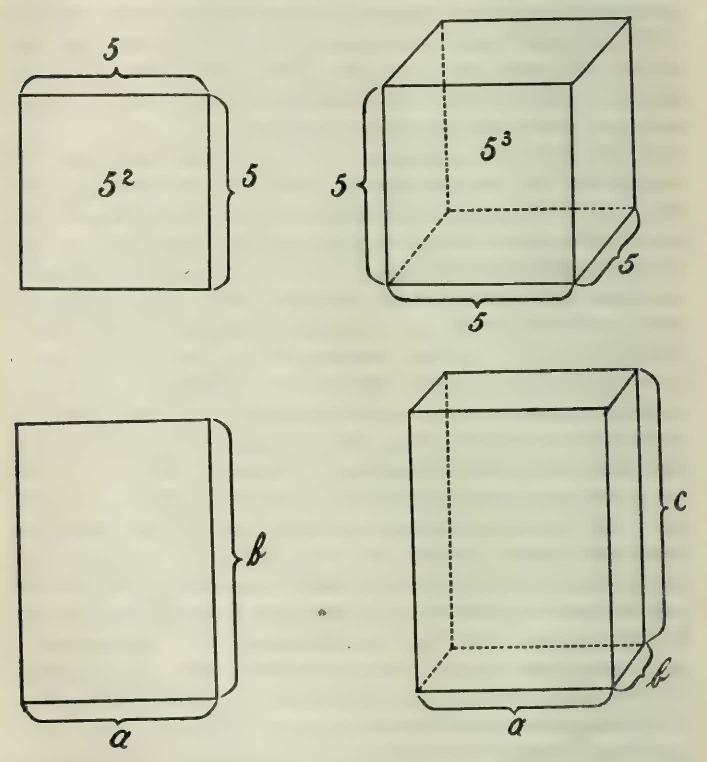
Sie wissen jetzt, wie die Idee der analytischen Geometrie in dem Geiste des Descartes entstand und in welcher Gestalt sie ihm selber vorschwebte. Sie besitzt durchaus nichts Abstruses, Gelehrtes, was uns Laien abschrecken könnte. Im Gegenteil. Descartes hat seine Methode geradezu aus Opposition gegen das fachmännische Gelehrtenwesen erfunden, und einem Freunde, der ihm allerhand kritische Angriffe auf seine Geometrie übermittelt, erwidert er: „*J'aurais mauvaise opinion de mes pensées, si je voyais que les doctes les approuvassent*“ (IX, 342). Ich glaube, Sie werden schon bemerkt haben, welches der Angelpunkt der ganzen Methode ist, nicht wahr? Es ist die Aufstellung der Linie als eines Zwischengliedes zwischen Gestalt und Zahl. Und das heisst so viel als: es ist die Entdeckung desjenigen Punktes, wo innerhalb der Grössenlehre Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken ineinander übergehen, wo das

Sichtbare unsichtbar wird und umgekehrt. In einer späten, leider unvollendet gebliebenen Schrift — den „Anweisungen zur Heranbildung des Geistes" — hat Descartes dieses sein mittleres Prinzip sehr deutlich ausgesprochen: *par les lignes il faut représenter tantôt des grandeurs continues* (d. h. Gestalten), *tantôt la pluralité et le nombre; l'industrie humaine ne peut rien trouver de plus simple pour exposer toutes les différences des rapports* (XI, 311); also das Verhältnis zwischen den geraden Linien steht genau in der Mitte und deutet einerseits auf die sichtbare Gestalt, andrerseits auf das abstrakte Zahlenwesen.

Jetzt sind wir genügend vorbereitet, zur konkreten Be- 233 trachtung der geometrischen Analysis überzugehen. Ich bitte nur dringend um das eine, dass Sie das Folgende als eine Reihe von Vorstellungen behandeln und es sich keinen Augenblick bei einem Gedanken genügen lassen.

Dass ich jede gerade Linie als eine Zahl auffassen kann, wenn ich will, ist doch augenscheinlich, nicht wahr? Verhalten sich z. B. drei Gerade wie 5, 4 und 3 (gleichviel ob Ellen oder Fuss oder Meter oder Meilen oder Sonnenentfernungen), so kann ich sie einfach 5, 4 und 3 nennen und damit rechnen; jeder Maurermeister tut das täglich, und das ist schon geometrische Analysis, denn es ist die Umwandlung eines räumlichen Begriffes in eine raumlose Zahl. Mit seinen Zahlen für Linien geht der Maurermeister aber jetzt weiter. Bildet z. B. die Linie 5 die eine Seite des quadratisch zu erbauenden Hauses und der Maurermeister will für seine Arbeiten die Grösse der Bodenfläche kennen, so braucht er sie nicht erst mit der Leine auszumessen noch auf dem Papier zu konstruieren; denn die gesuchte 234 Fläche ergibt sich aus der Zahl 5 mal 5. Diese Zahl, 5 mal 5, ist das, was die Zahlenkunst das Quadrat auf 5 oder 5 Quadrat oder 5 hoch 2 oder 5 in der zweiten Potenz nennt. Und wäre das Haus ebenso hoch wie breit, so brauchte der Maurermeister nur 5 hoch 3 ($5^3$) hinzuschreiben (d. h. 5 mal 5 mal 5) und er wüsste genau, einen wie grossen

Raum der gesamte Würfel des Hauses einnähme. Sind die Seiten des Hauses ungleich, so hat er die eine mit der anderen zu multiplizieren, also $a \times b$ hinzuschreiben, dazu die Höhe, $c$, und mit diesem $abc$ kann er nunmehr alle Kunststücke anstellen, welche ihm aus dem Studium der Zahlenlogik als statthaft bekannt sind, ohne Rücksicht auf das




konkrete, zu erbauende Haus zu nehmen. Denn sobald ich statt der Linie oder der Fläche oder des Körpers die Zahl hingeschrieben habe, schwindet die erblickte Gestalt:

$a^2$ ist einfach die Zahl $a$ mit sich selbst multipliziert, $b^3$ die Zahl $b$ mit sich selbst und noch einmal mit dem Produkt multipliziert, $abc$ die Multiplikation der Zahlen $a$, $b$ und $c$ miteinander[226]); die Gestalt ist völlig aufgelöst, es bleiben nur die Masse. — Bis hierher ist die Sache sehr einfach. Wenn Sie aber Ihre Vorstellungskraft befragen, so wird sie Ihnen bald antworten, dass von allen Gestalten lediglich die Rechtecke sich in dieser einfachen Weise auf Linien zurückführen und folglich auch in Zahlen auflösen lassen, gleichviel, ob es ebene oder dreidimensionale (also feste) Rechtecke sind. Alle diese rechteckigen Gestalten können nämlich als aus der geradlinigen Bewegung begrenzter gerader Linien entstanden gedacht werden, und diese geradlinige Bewegung lässt sich ebenso wie die gerade Linie ohne weiteres als Zahl ausdrücken. Sage ich $a$, so nenne ich die Linie; sage ich $a^2$, so nenne ich die Fläche, welche entsteht, wenn $a$ an ihrer eigenen Länge sich entlang bewegt; sage ich $a^3$, so nenne ich den Würfel, welcher entsteht, wenn diese Fläche sich an der Länge von $a$ in die Höhe bewegt. Ähnlich verhält es sich mit den ungleichseitigen Rechtecken; diese können wir uns alle anschaulich vorstellen, als aus der Bewegung von zwei, resp. von drei verschieden langen Linien hervorgegangen. So ist $ab$ die Bewegung von $a$ an $b$ entlang und $abc$ die Bewegung der Fläche $ab$ an $c$ entlang. Die Linie ist also begrifflich eine (bestimmte oder symbolische) Zahl, und was in der Anschauung als Bewegung dieser Linie wahrgenommen wird, das ist für den Begriff die Multiplikation der Zahl: $a^2$ die Multiplikation der Zahl mit sich selbst, 235 $ab$ die Multiplikation der einen Zahl mit einer anderen Zahl. Darum — nämlich, weil die rechteckigen Figuren ohne weiteres auf einzelne gerade Linien und einzelne geradlinige Bewegungen zurückgeführt werden können — ist es leicht, sie auf einen Zahlenausdruck zurückzuführen. Die Zahlen 5, 4, 3 oder die Buchstaben $a$, $b$, $c$ entsprechen der Länge der zeugenden Linien, und das, was wir Exponenten

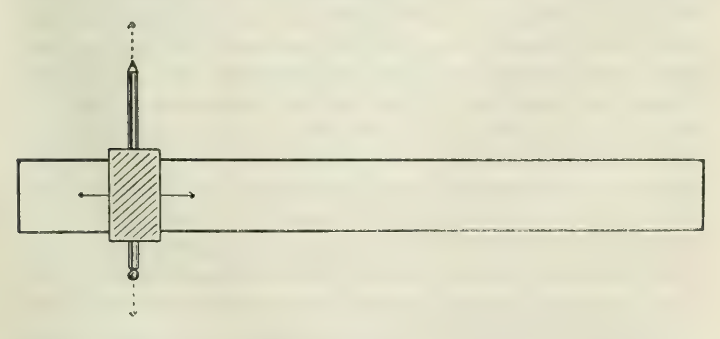
nennen, jene kleinen Ziffern, die uns Descartes lehrte, rechts oben hinzuschreiben — denn es war seine Erfindung — zeigen die Bewegung der Linien an. Sobald Sie sich die Sache anschaulich vorstellen, verlieren diese algebraischen Ausdrücke alle abstrakte Schreckhaftigkeit. Die kleine $^2$ — wie bei $a^2$ — deutet auf eine einfache Bewegung hin, aus welcher daher nur eine Fläche entsteht, also ein zweidimensionaler Raum (daher die 2); die kleine $^3$ deutet auf eine doppelte Bewegung und folglich auf einen festen Körper, das heisst auf eine dreidimensionale Gestalt (daher die 3). Indem ich also rechteckige Figuren auf Längenmasse und Bewegungsangaben zurückführe — die Längenmasse als gewöhnliche Ziffern hinschreibe, die Bewegungsangaben als kleine Ziffern oben (als Exponenten) anbringe — erhalte ich einen sehr einfachen Ausdruck, den ich je nach Belieben als eine sichtbare Gestalt oder als einen zahlenmässigen Begriff betrachten kann. Wie aber soll ich mit nicht-rechteckigen Gestalten verfahren? Ich bitte Sie noch einmal: befragen Sie Ihre gesunde, natürliche Vorstellungskraft. Wer nicht ein zweiter Descartes ist, wird schwerlich die Antwort finden.

Die Krummlinien

Um diesen mathematischen Exkurs nicht mehr als nötig in die Weite auszudehnen, wollen wir nur den einen Fall in Betracht ziehen, den nämlich der Kurven in einer Ebene, das heisst also solcher Kurven, die Sie auf einem Stück Papier ziehen oder ich hier an der Wand hinmalen kann und die dem Grade nach den rechteckigen Flächen entsprechen. Wie sollen diese Krummlinien einer ähnlichen Auflösung in arithmetische Grössen zugänglich gemacht werden? Ohne die Vermittlung gerader Linien ist der Übergang von den Kurven zu den Zahlen undenkbar. Die Zahlen besitzen keine irgendwie geartete Analogie mit sichtbaren Dingen ausser einerseits der umständlichen mit nebeneinander aufgestellten Gegenständen — eins zu eins zu eins zu eins — und andrerseits mit geraden Linien. Diese zweite Analogie ist nun nicht, wie Sie glauben könnten,

aus der ersten abgeleitet, sondern entspringt aus dem 236
Wesen der Zahl, die als eine geradlinige Fortsetzung zu denken ist. Die Zahlen 5, 6, 7 sind identischen Wesens, nur ist 6 länger als 5 und kürzer als 7[227]). Dagegen ist die Kurve eine Vorstellung, welcher der Zahlenbegriff nie beikommen kann; ihm fehlt dazu von Haus aus alle Biegsamkeit. Das Wesen der Kurve ist Gestalt; das Wesen der Zahl ist die Indifferenz in bezug auf Gestalt. Daher kann nur die gerade Linie behilflich sein, Gestalt in Zahl aufzulösen. Denn die gerade Linie können wir wie folgt definieren: sie ist die einzige Linie, welche, selbst bis ins Unendliche verlängert, keine Gestalt erzeugt. Sie ist reine Grösse und reine Zahl. Wie soll ich nun gestaltete Grösse und durch Gestalt bedingte, gleichsam in Gestalt eingeschlossene Zahl zu reiner, ungestalteter Grösse und reiner, begrifflicher Zahl umbiegen? Auch hier kann es nur gelingen, wenn ich Gestalt auf Bewegung zurückführe; doch muss es auch hier die Bewegung gerader Linien sein.

Nehmen Sie ein Lineal; lassen Sie an diesem Lineal



einen Schlitten von einem Ende zum anderen hin- und hergleiten, der einen Bleistift trägt, und lassen Sie diesen Bleistift (senkrecht zum Lineal) in einer Hülse stecken, die nach Belieben ausgezogen und zusammengepresst werden kann. Wenn Sie nun das Lineal auf einem Bogen Papier

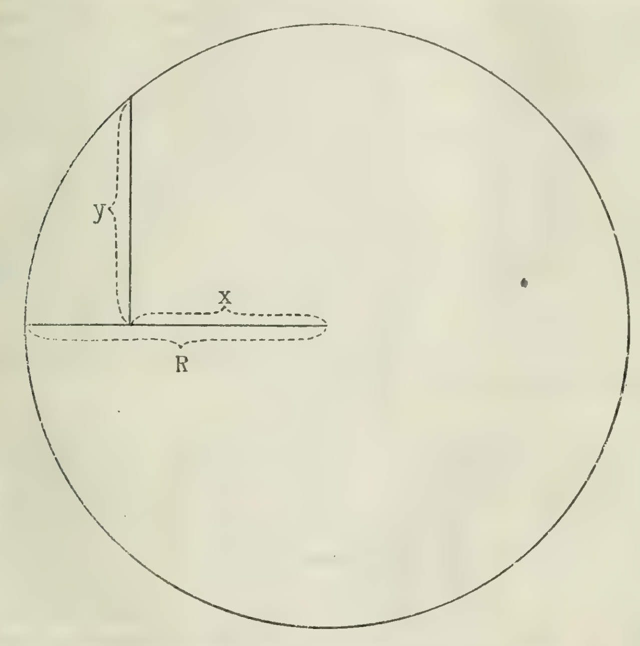
unbeweglich festhalten, so können Sie mit der Spitze des Bleistiftes die verwickeltsten Kurven ziehen, indem Sie einerseits den ihn tragenden Schlitten am Lineal entlang verschieben, andrerseits die Entfernung der Bleistiftspitze vom Lineal verlängern und verkürzen. Die also erhaltene sichtbare Kurve dürfen Sie sich nun als durch 237 Lineal und Bleistiftlänge erzeugt denken; sie ist es ja tatsächlich. Und somit drückt diese Kurve das wechselnde Verhältnis dreier geraden Linien zueinander aus, von denen die eine (das Lineal) unveränderlich lang blieb, während die beiden anderen (welche die Länge des Bleistiftes und die Lage des Schlittens auf dem Lineal ausdrücken) veränderlich waren. Das ist — wenn wir es zunächst rein mechanisch betrachten — das Verfahren des Descartes zur analytischen Zerlegung einer Kurve. Er selber ist mit Hilfe derartiger mechanischer Erwägungen und Instrumente auf seinen Gedanken gekommen. Sie sehen, wie dieser Mann immerfort und überall auf der Grenzscheide wandelt: das Problem als ein Ganzes betrifft die Umwandlung des Sichtbaren in das Unsichtbare und umgekehrt; seine Lösung gewinnt er durch ein beständiges Hin- und Herschieben der Vorstellungen von Ruhe und Bewegung. Denn die Kurve, die er „analysieren" will — der Kreis, die Ellipse, die Spirale, die Schnecke usw. — ist ja zunächst ein Gegebenes, ein Sinnbild des Vollendeten, Ewigen, Unbewegten. Nun überlegt er sich aber, wie er sie sich als aus der Bewegung gerader Linien entstanden denken könnte. So wird aus Ruhe Bewegung. Nun geht es aber wieder zurück aus der Bewegung in die Ruhe. Denn diese bewegten Linien dienen dazu, einen unbeweglichen Zahlenausdruck zu gewinnen!

Ein konkretes Beispiel wird Ihnen sofort zeigen, wie Descartes für eine bestimmte Kurve die geraden Linien und aus den Linien einen Zahlenausdruck gewinnt. Ich wähle dazu die einfachste Kurve in einer Ebene, den Kreis.

Mit Hilfe eines Bindfadens und eines Stückes blauer Kreide zeichne ich hier einen Kreis an die Wand. Wir haben in diesem Falle den Kreis durch die Umdrehung einer geraden Linie um den einen Endpunkt gewonnen; das kann aber für die Analysis nichts Brauchbares abgeben, da sie das Verhältnis m e h r e r e r Linien zueinander braucht. Darum wird Descartes das zeugende Gesetz dieser bestimmten Gestalt auf ein Verhältnis zwischen einer unveränderlichen geraden Linie von bestimmter Länge und zwei anderen, veränderlichen Linien zurückführen (denken Sie, bitte, nur an unser unbewegliches Lineal mit dem daran beweglichen Bleistift von verschiebbarer Länge). Nur dürfen Sie bei der jetzt folgenden Konstruktion nicht einen Augenblick wähnen, sie besässe irgend einen denkbaren Sinn draussen in der Natur, jenseits des Menschenhirns, oder ein Kreis entstände auf diese Art 238 in der Praxis; Descartes entwirft sie lediglich, weil es ihm so gefällt, weil die Sache so gedacht werden k a n n und weil sich aus diesem Gedanken allerhand unterhaltliche Folgerungen ergeben. Wie geht nun Descartes zu Werke? Er nimmt den Kreis als gegeben an und zieht darin zwei gerade Linien senkrecht zueinander, und das Kunststück ist fertig. Die eine Linie — und zwar die grundlegende — zieht er von dem Umkreis bis zum Mittelpunkt; der grösseren Anschaulichkeit wegen ziehe ich sie wagrecht; ich könnte sie aber ebensogut in jeder beliebigen anderen Lage wählen. Diese Linie wird stets $R$ benannt, und zwar nach dem Anfangsbuchstaben des lateinischen Wortes *radius*, welches Radspeiche bedeutet und später in die wissenschaftliche Sprache als Bezeichnung für den halben Durchmesser oder ,,Halbmesser" des Kreises aufgenommen wurde. Descartes durfte die Bezeichnung $R$ umso eher beibehalten, als die französische Sprache den Halbdurchmesser *rayon* nennt, und der Deutsche braucht nur an die ursprüngliche Vorstellung der Radspeiche zu denken, damit das $R$ den bitteren Beigeschmack des Schulstaubes ver-

liere. Diese Linie *R* ist eine bestimmte, unveränderliche, bekannte mathematische Grösse. Ist der Kreis ein konkret vorhandener, wie dieser hier an der Wand, so kann ich den Halbmesser mit dem Zentimetermasse messen; handelt es sich um die Gestalt des Kreises im allgemeinen, so kann ich zwar keine Länge in Ziffern angeben, die Linie *R* ist aber nichtdestoweniger eine bekannte, unveränderliche Grösse, nämlich im Verhältnis zu der jedesmaligen Kreislinie, deren Halbmesser sie darstellt. Gut. Auf dieser unveränderlichen Linie errichte ich nun rechtwinkelig zu ihr eine zweite Linie, die ich (weil sie eine unbekannte Grösse ist) *y* nenne und die ich mir als beweglich auf *R* vorstelle, das heisst also, die ich an *R* hin und her schieben kann, von einem Ende bis zum anderen, genau so, wie wir es vorhin mit unserem Bleistift machten. Diese zweite Linie ist aber nicht bloss beweglich, sondern auch von veränderlicher Länge. An jedem einzelnen Ort — das heisst also an der ganzen Länge von *R* entlang — ist ihre Länge eine verschiedene; und zwar wird die organische Beziehung zwischen ihrer Länge und ihrem Ort durch die betreffende Kurve, also in diesem Falle durch die Kreislinie bestimmt, indem wir nämlich diese Linie *y* immer hinaufziehen bis zur Peripherie des Kreises, durch die wir sie dort abgeschnitten sein lassen. Erhebt sich also diese
239 bewegliche Linie an dem innersten Punkte von *R*, nämlich am Mittelpunkt des Kreises, so ist sie selber ein Halbmesser, und ihre Länge gleicht derjenigen der Linie *R*; das ist die Maximallänge, die sie erreichen kann; erhebt sie sich dagegen am äussersten Punkt von *R*, so wird sie im selben Augenblick durch die Kreislinie abgeschnitten, ihre Länge ist folglich gleich Null; zwischen Null und der Länge eines Halbmessers gleich *R* kann die Linie *y* jedes denkbare Mass besitzen. Und überall — wie die blosse Betrachtung der Figur Ihnen zeigt — wird ihre Länge durch ihren Ort und ihr Ort durch ihre Länge bestimmt. Jetzt noch ein Drittes, und dann haben wir alles beisammen, was wir

brauchen. Die Linie $R$ ist, wie wir wissen, unveränderlich; fortan aber birgt sie ein veränderliches Element, nämlich den Punkt, von wo aus die bewegliche Linie $y$ sich erhebt; Sie brauchen nur an den Schlitten in unserem mechanischen Beispiel zu denken. Ich will nun den Mittel-




punkt des Kreises als Ausgangspunkt benützen und von dort aus die Strecken messen bis zu dem Punkt, wo die Linie $y$ der Linie $R$ begegnet, und diese Strecke will ich $x$ nennen. Da $y$ sich an $R$ entlang bewegt, ist diese Strecke $x$ offenbar veränderlich, und zwar wird ihr Wert — ein einziger Blick auf die Zeichnung belehrt Sie darüber — stets 240 im umgekehrten Verhältnis zu dem von $y$ ab- oder zunehmen. Steht $y$ auf dem Mittelpunkt, dann schwindet $x$

völlig, das heisst wird gleich Null; steht $y$ am äussersten Ende des Radius, so ist $x$ gleich $R$. $x$ befindet sich, wie Sie sehen, im gleichen Fall wie $y$: sein Längenwert kann zwischen Null und der Länge gleich $R$ jede Stufe einnehmen; dieser Wert wird aber ausserdem jederzeit notwendig durch den Wert von $y$ bedingt. Wir besitzen also jetzt infolge dieser Konstruktion drei Werte, von denen der eine, $R$, unveränderlich ist und die beiden anderen, $x$ und $y$, veränderlich sind. Was diese drei Werte in eine organische Beziehung zueinander bringt, ist erstens ihre bestimmte gegenseitige Lage im Raum, zweitens ihr bestimmtes Verhältnis zum Mittelpunkt und zur Peripherie des Kreises, von welchen, wie Sie gesehen haben, sie begrenzt werden. Und da nun diese Werte zu dem Kreis in einem Verhältnis stehen, steht umgekehrt auch der Kreis zu ihnen in einem Verhältnis, und so werden sie uns dienen, für die Kurve einen Ausdruck in Linien — und das heisst in Zahlen — zu gewinnen. Dieses Verhältnis können wir in folgender sehr einfachen Weise aufschreiben:

$$R^2 = x^2 + y^2.$$

In Worten ausgedrückt: das Quadrat auf $R$ — gleichviel, ob der Kreis gross oder klein ist und gleichviel, wo $y$ steht — ist jederzeit gleich dem Quadrat auf $y$ vermehrt um das Quadrat auf $x$. Doch darf es Sie nicht irre führen, wenn diese Gleichung von Quadraten spricht; denn $R$, $x$ und $y$ sind Linien, und der Exponent 2 deutet, wie Sie sich erinnern, auf die Bewegung einer Linie an sich selbst entlang; jedes der drei Quadrate wird also durch diese Formel auf-
241 gelöst in eine Linie und eine Bewegung; sowohl Linie als Bewegung aber können ohne weiteres als Zahl aufgefasst werden; folglich ist jene Darstellung eines erschauten geometrischen Verhältnisses zugleich (sobald wir es wollen) eine algebraische Gleichung, und das heisst ein rein zahlenmässiger Ausdruck. Als solcher gehört er zum Gebiet der proteusartigen abstrakten Mathematik, zu den „Gedanken ohne Inhalt"; er ist Begriff ohne Anschauung und gewinnt

hierdurch an Biegsamkeit und logischer Vieldeutigkeit, was ihm an Sichtbarkeit abgeht. Diese algebraische Gleichung ($R^2 = x^2 + y^2$) ist die A n a l y s i s derjenigen ebenen Kurve, welche wir „Kreis" nennen.

Mit einem Beweis für die Richtigkeit der Behauptung

$$R^2 = x^2 + y^2$$

werde ich mich nicht aufhalten; er ist geometrisch sehr leicht zu führen und ist schon im Euklid (als pythagoreischer Lehrsatz) zu finden; uns hier kommt es einzig auf die zugrunde liegende Idee des Descartes an, auf die Idee der Auflösung der geschauten Mass- und Gestaltungsverhältnisse in ungeschaute, abstrakte — oder, wie der alte deutsche Ausdruck lautet, „abgezogene" — Zahlenverhältnisse. Wenn es Sie interessiert, können Sie sich ja den Beweis empirisch verschaffen mit Hilfe von Zirkel und Millimetermass. Ebensowenig werde ich mich dabei aufhalten, dass man auch andere analytische Gleichungen für den Kreis konstruieren kann, und dass man für manche andere Kurven sowie für die Analyse dreidimensionaler Körper eines bedeutend umständlicheren Verfahrens bedarf; das Prinzip bleibt ja das selbe. Noch auch beisst mich mein Gewissen, weil ich Sie nicht genau den selben Weg geführt habe, den Descartes ging, und weil ich die analytische Geometrie vollständig anders darzulegen gewagt habe, als gewöhnlich geschieht. Sie können ja Descartes lesen — wenn Sie es vermögen, denn leicht ist seine *Géométrie* nicht, da er sie, um Entlehnungen vorzubeugen, absichtlich dunkel schrieb[228]) — oder Sie können zu jenem schönen Monumente deutschen Fleisses, Cantor's *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, greifen, wenn Sie das rein Mathematische in seiner geschichtlichen Entwickelung kennen lernen wollen. Weder hier noch dort werden Sie meiner Darstellung begegnen; was ich gefehlt haben mag, sei durch diese Hinweise ausgeglichen[229]). Doch dass ich meinen eigenen Weg ging, geschah, weil ich mein eigenes Ziel verfolge. Meine besondere Art, die Sache 242

zu betrachten, wuchs aus unserem vorangegangenen Gedankengang heraus und führt uns jetzt wieder dahin zurück. Lassen Sie mich Ihnen also nur zum Abschluss dieses mathematischen Exkurses kurz sagen, dass diese algebraische Analysis der geometrischen Anschauungen fast der gesamten ungeheueren Entwickelung der modernen Mathematik — und mit ihr der gesamten Physik — zugrunde liegt. Der geübte Mathematiker erblickt nämlich (mit seinem Verstande) in einem solchen Schema wie $R^2 = x^2 + y^2$ Dinge, die er sonst (in dem bloss angeschauten Symbol des Kreises) nicht gesehen hätte. Wohl ist die angeschaute Kurve verschwunden, doch dafür tritt jenes zeugende Gesetz der Gestalt (wie wir es vorhin nannten) vielleicht noch deutlicher, jedenfalls zu neuen Gedanken anregend, hervor. Die analytische Gleichung ist für den Mathematiker genau das, was ein Grundriss für einen Architekten ist; dem Laien unverständlich, enthüllt eine derartige Schematisierung dem Fachmann Dinge, die er *in concreto* niemals zu überblicken vermocht hätte; namentlich führt es ihn zur Aufdeckung von Verhältnissen zwischen den verschiedenen Gestalten, auf welche keine Kraft der Anschauung kommen könnte. Und er braucht nur für seine Kurve eine andere, geschickt gewählte algebraische Formel ausfindig zu machen, so hat er neben dem Grundriss den Aufriss. Jetzt vermag er es auch, die Eigenschaften von Gestalten zu untersuchen, die wegen ihrer grossen Kompliziertheit dem Auge unentwirrbar wären und vielleicht mechanisch gar nicht darzustellen sind; ja, dank dieser Methode ist er dahin gelangt, die Eigenschaften vierdimensionaler sowie anderer gänzlich unvorstellbaren Gebilde zu untersuchen.

Sie sehen, auf diesem Wege schreitet man zu der höchsten metaphysischen Vertiefung der Mathematik hin, zugleich, aber, und in dem selben Masse, zur Veranschaulichung des Ungesehenen. Denn nunmehr können alle Gleichungen zu Gestalt umgewandelt werden[230]), und mit

Hilfe von zwei Linien, die dem $R$ und dem $y$ unseres Beispiels genau entsprechen, zaubert man heute öde, gänzlich undurchsichtige Zahlenreihen (z. B. statistische Erhebungen) zu Kurven um, welche jedem Laien sofort verständliche Einsichten vermitteln und dem Mathematiker gestatten, in verborgene Gesetzmässigkeiten der Phänomene einzudringen. 243

Mehr brauchen wir jetzt nicht. Lassen Sie mich hier einen Augenblick ruhen und eine allgemeine Betrachtung anschliessen.

Die Infinitesimalrechnung

Was die Dazwischenkunft des Descartes für die Mathematik im allgemeinen bedeutet hat, können wir, glaube ich, in eine Bemerkung zusammenfassen, die zugleich unmittelbar auf das hinweist, was wir selber mit diesem Exkurse bezweckt haben. Es liesse sich nämlich, wenn ich nicht irre, zeigen, dass die eigentümliche Duplizität der Infinitesimalrechnung — die sofort nach Descartes und als Folge seiner Anregung von Ferrat, Pascal, Barrow, Newton, Leibniz, den Brüdern Bernoulli u. a. ins Leben gerufen wurde — darin beruht, dass sie mit einem Fuss in der Anschauung, mit dem andern in der Abstraktion steht. Den Grundgedanken der Infinitesimalrechnung überhaupt zu fassen (das heisst, wohlgemerkt, als „Gedanken“ zu fassen), ist so unendlich schwer, um nicht zu sagen unmöglich, dass Carnot, einer der Berufensten, uns versichert, gar viele Fachmathematiker verständen die Bedeutung ihrer eigenen Berechnungen nicht; doch trostreich fügt er hinzu: *il est certaines idées primitives qui laissent toujours quelque nuage dans l'esprit, mais dont les premières conséquences, une fois tirées, ouvrent un champ vaste et facile à parcourir*[231]). Historisch ist die Infinitesimalrechnung aus der Betrachtung geometrischer Probleme hervorgegangen und aus dem glücklichen Einfall, diese als Bewegungserscheinungen aufzufassen; weit entfernt, eine Abstraktion zu sein, ist diese Rechnungsart undenkbar, sobald man nicht von der sinnlichen Anschauung ausgeht.

Unendlich kleine Grössen sind Grössen, die das Auge nicht mehr erblickt, sondern nur der Begriff noch denkt; der Übergang von Sinnlichkeit zu Verstand findet hier materialiter statt; die Buchstabenrechnung setzt wie ein Mikroskop dort ein, wo der Gegenstand dem blossen Auge verschwindet, und vermittelt dem Gehirn „imaginäre Bilder" (vgl. S. 64 fg.). Dicht an der trennenden Mittellinie unseres Schemas (siehe S. 213) bewegen sich hier Anschauung und Abstraktion. Vor Descartes hatten nun die Mathematiker immer nur gleichsam auf einem Beine gehüpft, 244 nämlich entweder innerhalb der Anschauung oder innerhalb der Abstraktion; er lehrte sie, auf beiden Füssen rüstig vorwärts zu schreiten; da konnte der plötzliche Aufschwung der Mathematik nicht lange ausbleiben. Auch wir werden heute — innerhalb unseres bescheidenen Rahmens — einen ähnlichen Gewinn davontragen.

* * *

Die beiden Stämme aller Erkenntnis

Wir sind mit dem aufbauenden Teil dieses Vortrags zu Ende. Wohl wäre es verlockend, dem Descartes noch weiter nachzugehen; das stolze, eckige, gewalttätige und zugleich aristokratisch zurückhaltende und zartfühlende Wesen dieses Denkers flösst Hochachtung und Sympathie ein, und es wäre noch manches über ihn und sein Leben als Ergänzung und Berichtigung zu den bekannten Schilderungen vorzubringen; einiges wird sich vielleicht — jetzt, wo wir über das Grundlegende in seiner Anschauungsweise vollkommen genau unterrichtet sind — in dem weiteren Verlauf unserer Studien von selbst einflechten[232]). Doch in diesem Augenblick liegt uns eine andere Pflicht ob, nämlich das Facit unserer heutigen Bemühungen für die Erkenntnis von Kant's Geistesanlagen zu verwenden.

Es ist beliebt, doch methodologisch falsch, vom Einfachsten auszugehen — von dem, meine ich, was die Analyse als einfachste Bestandteile aufzeigt. Vielmehr muss bei Darlegungen und Erklärungen das Bekannteste als Aus-

gangspunkt dienen, gleichviel, ob es verwickelt oder einfach ist. Nur auf diese Weise bewahrt die unmittelbare Anschauung — sowie die ihr allein eigene Überzeugungskraft — ihre Rechte. Darum wählte ich zum Hauptthema unseres ersten Vortrages den Widerstreit zwischen Idee und Erfahrung. Hiermit packten wir allerdings das Anschauungsproblem bei dem verwickeltsten und schwierigsten Phänomen an, das es vielleicht aufweist. Der Vorteil war aber gerade, dass wir gleich das Ganze — und das heisst das Lebendige, das Wahre, das Sichere — ins Auge fassten, wie es uns allen gemeinsam und wohlbekannt ist. Erfahrungen und Ideen haben wir alle, und sind wir auch nicht gewohnt, sie zu analysieren, ein Wort genügt, und jeder weiss, wovon die Rede ist; und waren auch Goethe's Anschauungen und Goethe's Ideen erhabener Art, sie sprachen nichtsdestoweniger unmittelbar zu unserem Verständnis, und das Anschauliche durfte fast den ganzen Vortrag ausfüllen. Nunmehr folgten wir aber dem Rate Goethe's, ,,aus dem Ganzen in die Teile zu streben"; im 245 zweiten Vortrag fassten wir nach beiden Seiten hin das Problem bedeutend enger, indem wir uns vornehmlich mit dem Widerstreit zwischen der reinen Form aller Anschauung und dem empirischen Material der Anschauung befassten. Einfach und scheinbar leicht übersichtlich war das Verhältnis zwischen beiden beim plastischen Künstler, der das zugleich halbreine und halbsinnliche Schema seines Verstandes vor sein Auge hielt, um genauer zu sehen, das heisst, um das Gesehene genauer zu denken, genauer zu ,,begreifen"; bedeutend verwickelter wurde es — namentlich schwerer darzustellen und insofern auch schwerer richtig zu erfassen — sobald der Verstand die Erscheinung möglichst zu sich herüberzog, so dass das reine Schema der Sinnlichkeit zur Hauptsache wurde, während die empirische Erscheinung selber — oder wenigstens ihre Grundlage in der sinnlichen Wahrnehmung — fast bis zum Entschwinden verblasste. Unter Anlehnung an den Wider-

streit zwischen der physikalischen Optik und Goethe's Farbenlehre versuchten wir, eine möglichst lichtstarke Aufklärung dieser Verhältnisse zu gewinnen. Heute tat sich ein neuer Konflikt vor uns auf, nicht mehr der zwischen reinem Anschauen und empirischem Anschauen, sondern der zwischen dem Anschauen überhaupt als Funktion der Sinnlichkeit und dem begrifflichen Denken überhaupt als Funktion des Verstandes. Wohlbetrachtet ist dieser Widerstreit ungleich einfacher als der zwischen Idee und Erfahrung und wohl auch leichter in seinem Wesen zu erfassen als der zwischen „rein" und „empirisch"; was ihn schwer zu entwirren macht, ist das verwickelte Ineinandergreifen der Teile. Hierüber nun klare Vorstellungen zu erlangen, schwebte mir heute als Hauptziel vor; kein Mann aus der gesamten Weltgeschichte konnte hierzu so vortreffliche Dienste leisten wie Descartes.

Sie müssen nämlich wissen, dass wir jetzt mit Descartes' Hilfe eine Art zu schauen, eine Erkenntnis, eine Überzeugung, eine Ansicht, eine Methode ..... nennen Sie es, wie Sie wollen — mir ist das hier völlig gleichgültig — kennen gelernt haben, die für Kant's Weltanschauung geradezu grundlegend ist. Und dieser Punkt ist gerade der, welcher unter allen als der dunkelste in seiner Philosophie betrachtet wird; er ist der *pons asinorum*, vor dem die grosse Mehrzahl der flüchtigen Wissbegierigen Kehrt macht, und nicht diese allein, nein! ich könnte Ihnen einen 246 verdienten heutigen Kantforscher und -herausgeber nennen, der nur dadurch der für ihn unüberwindlichen Schwierigkeiten Herr wird, dass er rundweg erklärt, gerade dieser grundlegende Gedanke Kant's besitze „gar keinen wissenschaftlichen Wert", und so verlohne es der Mühe nicht, sich darüber den Kopf zu zerbrechen, was Kant wohl gemeint habe: die ganze „Schwierigkeit" sei ja von Kant nur „erfunden"! Guter Mut, halbe Arbeit, sagt das Sprichwort; so scheint auch der gelehrte Professor gedacht zu haben. Doch wir wollen die Sache aus einem anderen Winkel be-

trachten; zum Glück ist es auch nicht mein Amt, das berühmte und gefürchtete Kapitel aus der Kritik der reinen Vernunft — *Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* — zu erläutern, sondern ich habe lediglich jene Grundlagen der Anschauung im allgemeinsten Umriss aufzuzeigen, die später im kunstvollen Zusammenhang des Systems die grösste Vertiefung und darum auch geheimnisvollste Darlegung finden. *Unhappy is the speaking man,* ruft Emerson aus; *if I speak, I define, I confine, and am less:* dieses „Unglück des Redenden" hat Kant kosten müssen; seine Gedanken hat er aber nicht „geringer" machen wollen — der herbe Genius der Wahrhaftigkeit verbot es ihm; und so wurden sie dunkel, dunkel wie die Kräfte, welche sich in dem werdenden Leben einer goldumsponnenen Chrysalide regen; wer nicht Augen und Herz zu Hilfe ruft, wird niemals diesen Denker verstehen und nie mit ihm — losgelöst aus der dunklen Puppenhülle — auf Flügeln einer neuen Erkenntnis emporfliegen. Doch, wie gesagt, unser Amt, hier und heute, ist weit bescheidener, und — ich freue mich, Sie mit der Versicherung überraschen zu können — was uns zu tun oblag, ist schon alles geschehen, wir brauchen nur es noch einmal kurz und systematisch und mit besonderer Berücksichtigung Kant's durchzunehmen.

Descartes ist namentlich darum für das Verständnis Kant's so wertvoll, weil er bei auffallender Verwandtschaft der allgemeinen geistigen Anlage wenig Geschick und noch weniger Neigung besitzt, sich mit der feinen Analyse abgezogener Begriffe zu beschäftigen; daher bleibt alles bei ihm so konkret anschaulich. Dass er eine Kritik des Menschengeistes als unentbehrliche Grundlage für alle Wissenschaft forderte, das belegt sich durch ein Zitat gleich zu Beginn des heutigen Vortrages; auch lässt sich der Ausdruck „reine Vernunft" bei ihm öfters nachweisen[233]); doch ist das, was seine Weltanschauung an eigentlicher 247 Metaphysik enthält, mehr Versinnbildlichung als Kritik.

Gewaltig und gewaltsam vereinfacht er, und dann stellt er die roh zugehauenen Blöcke hin wie Denkmäler, dass er auch dieses Gebiet durchreist habe, und eilt weiter zu den ihn ganz einnehmenden naturwissenschaftlichen Untersuchungen hin. Doch gerade diese etwas roh zugehauenen Versinnbildlichungen metaphysischer Erkenntnisse haben eine unvergleichliche Gewalt auf das spätere Denken ausgeübt, so z. B. die Unterscheidung aller Substanz in denkende und ausgedehnte. Wie ein Alexander unter den Philosophen zerhieb er hiermit einen gordischen Knoten, den alle verzweifelten Versuche der Spiritualisten und Materialisten nie wieder haben knüpfen können.

„Die Vernunft beweist ihr vornehmstes Geschäft darin, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden", sagt Kant. Ihr vornehmstes Geschäft! — so grosses Gewicht legt er auf diese erste, elementare Verrichtung der kritischen Überlegung *(G. 1, 3. Ab.).* Sinnlichkeit und Verstand sind für ihn die „beiden äussersten Enden" der menschlichen Erkenntnis *(r. V. I, 124).* Die kürzeste Formel lautet: „Die Sache der Sinne ist, anzuschauen, die des Verstandes, zu denken" *(P. § 22).* Näher ausgeführt und genauer analysiert, heisst es: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellung einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben; durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüts) gedacht" *(r. V. 74).* Und auch das noch ist alles mehr ein Äusserliches, Vorläufiges, Vorbereitendes, ein Üben des Verständnisses am geistigen Laufstuhl; in die eigentliche Tiefe der Kantischen Anschauungsweise gelangt man erst dann, wenn der Philosoph zu dem Nachweis übergeht, dass das eine „Ende" der Erkenntnis (die Sinnlichkeit) ohne das andere „Ende" (den Verstand) nicht das Ge-

ringste vermag. Ohne dass die Sinnlichkeit Vorstellungen liefert, kann überhaupt kein Denken entstehen; und ohne 248 dass das Denken seine Verrichtungen anhebt, kann keine Anschauung eines Gegenstandes stattfinden. Erfahrung — und mit diesem Worte sagen wir alles aus, was wir sind — Erfahrung ist also immer „ein Produkt" *(P. § 34).* Wenn Sie nun zur Kritik neigen, werden Sie mich hier mit dem Einwurf unterbrechen: ist Erfahrung immer ein Produkt, dann wäre es einfacher, sie nicht als aus zwei verschiedenen und getrennten Ursprüngen entstehend und zusammengesetzt zu denken, sondern vielmehr als eine ursprüngliche Einheit, welche erst die Analysis in zwei Bestandteile aufspaltet. Doch ist dieser Einwurf in Wirklichkeit sehr oberflächlich, und das einzige, was er bewirkt, ist dies, dass zugleich dem schalen Empirismus (der den Verstand aus der Sinnlichkeit entstehen lässt) und dem ziellosen Mystizismus (für den die Welt der Anschauung aus Vernunft oder Wille hervorspriesst) Tür und Tor neu geöffnet werden. Wogegen Kant ohne weiteres die Möglichkeit zugibt: „Die beiden Stämme entspringen vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel" *(r. V. 29),* nun aber nicht an diesem Unbekannten und (weil ausserhalb der Erfahrung liegend) Unerkennbaren seine Kräfte vergeudet[234]), sondern den Nachweis führt, dass uns keinerlei Organ oder Kraft eigen ist, durch welche wir jemals über die Erfahrung hinauskommen könnten, und dass in aller Erfahrung bei uns Menschen die zwei Stämme einmal da sind, immer als unterscheidbar nachweislich und immer als vereint erfordert[235]).

Kant ist der einzige Erfahrungsphilosoph — ich bitte, lassen Sie sich das ernstlich gesagt sein — Kant ist der alleinige strenge Erfahrungsphilosoph, den die Geschichte des menschlichen Denkens kennt. Das ist seine Grösse, und das auch bildet für die meisten seine Unnahbarkeit. Mit Schopenhauer zu philosophieren, ist Genuss, um nicht zu sagen Schwelgerei; Kant dagegen mahnt mit

unerbittlichem Ernst: „Dass aber der Verstand, der denken soll, an dessen statt schwärmt, das kann ihm 249 niemals verziehen werden.“ Auch mit Büchner, Haeckel und Konsorten zu philosophieren, scheint vielen — vermutlich „atavistisch“ zurückgebildeten — Gehirnen Wohlbehagen zu erregen; doch findet Kant für die „Behauptungen des Materialismus und Naturalismus“ ein einziges Prädikat angemessen, nämlich „frech“, und angewidert ruft er aus: „Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche!“ *(P. § 60).* Auch darf Sie das vielmissbrauchte Wort „Idealismus“ nicht irreführen. Erst in späteren Vorträgen werde ich über die Kantische Nomenklatur einige Bemerkungen bringen; hier genüge das eine: als ein Rezensent der *Kritik der reinen Vernunft* Kant's Lehre als „ein System des höheren Idealismus“ bezeichnet hatte, antwortete der Weise zugleich witzig und feierlich-schön: „Bei Leibe nicht der höhere! Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung“[286]).

Wollen Sie Kant's Art zu schauen kennen, wollen Sie keinen grundlegenden Zug seiner intellektuellen Persönlichkeit übersehen, so dürfen Sie dieses berühmte Wort — mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung — nie aus dem Gedächtnis verlieren. Bei dieser Beschränkung ist zugleich ein zweiter grundlegender Charakterzug im Spiel: die unbedingte Wahrhaftigkeit. Genau die selbe Wahrhaftigkeit, die in seinen moralischen Schriften so herb-erhabenen Ausdruck erhalten hat, gebietet hier, bei der nüchternen Kritik der menschlichen Vernunft. Und auch dies rückt uns Kant fern, macht ihn den meisten von uns überhaupt unzugänglich. Wir wollen ja nicht Wahrheit, sondern Lüge; und die Lüge lauert auf uns allüberall; unsichtbar, unbeachtet, wie die Bakterien und Mikroben schleicht sie sich als „Suggestion“ in unser Hirn ein, nistelt

dort und nestelt das eine zum andern, bis wir — selbst wenn wir den Eindringling und seine Brut los würden — doch nicht sein Gewebe zerstören könnten, ohne unser eigenes Denken zugrunde zu richten. Es gehört nicht bloss ungewöhnliche Gedankenschärfe, sondern noch ungewöhnlichere Gedankenredlichkeit und unbestechliche Wahrheitsliebe, ja, es gehört ein Leben strenger Selbstzucht dazu, sich in die Tatsache zu schicken, dass um unser Denken und Sein — ringsherum — eine eherne Mauer gezogen ist und dass wir uns zu bescheiden haben, da wir weder Flügel besitzen, um den grenzenden Wall zu über- 250 fliegen, noch die Fähigkeit, durch unterirdische Gänge in ein Jenseits zu gelangen.

Aus dieser strengen Beschränkung auf die Erfahrung ergibt sich nun sowohl die besondere Art Kant's anzuschauen als auch die besondere Schwierigkeit, welche manche seiner Anschauungen dem Verständnis bieten. Ein Wort mehr nach dieser oder jener Richtung — dem Gedanken (und das heisst bei Kant der Erfahrung) ein ganz kleiner Zwang angetan, sei es zur materialistischen Verdeutlichung, sei es zur idealistischen Verflüchtigung, und alle Schwierigkeit verschwände. Doch nie macht Kant ein Zugeständnis. „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung!“ Ich glaube zu wissen, dass Kant der grösste aller Denker genannt werden darf; doch mit voller Gewissheit weiss ich, dass er der redlichste aller Menschen ist und dass diese Erhabenheit des Charakters die Sonne bedeutet, unter deren Strahlen sein Gedankenwerk reift.

Das alles muss Ihnen vertraut sein, wollen Sie Kant's Stellung gegenüber der Tatsache des zwiefachen Stammes aller menschlichen Erkenntnis verstehen und handgreiflich genau wissen, warum er die Welt so und nicht anders erschaut hat. Sein eisernes Gesetz fesselt ihn an die alleinige Erfahrung; weder will er jener „gemeinsamen Wurzel“ nachgraben, die doch immer bloss hypothetisch bleiben

würde und — nota bene — völlig unbegreiflich (da wir nur das verstehen können, was zur Erfahrung gehört), und noch weniger will er Träumereien und Dogmen sich hingeben. Darum erblickt er das Zwiefache — Sinnlichkeit und Verstand — als zwiefach, und darum lässt sich der Organismus der tatsächlichen Vereinigung beider innerhalb aller Erfahrung nur durch peinlich genaueste Beobachtung und Kritik der Erfahrungstatsachen des Geisteslebens entwirren. Kant ist nicht um die leichte Verständlichkeit, sondern nur um die makellose Wahrheit besorgt, besorgt vor allem, niemals die Grenze der Erfahrung zu überschreiten. Doch der Lohn ist gross. Kant hat recht: das Bathos der Erfahrung ist fruchtbar. Was wir hier lernen, ist unerschöpflich, und es ist nicht bloss wahr, sondern nützlich. Kant's Weltanschauung unterscheidet sich *in toto* von aller üblichen Philosophiererei dadurch, dass sie sich Schritt für Schritt praktisch bewährt; sie strebt immer auf zwei Ziele hinaus: Naturwissenschaft und Sittenlehre. Was kann ich wissen? was soll ich tun? 251 das sind die zwei grossen Fragen, welche den Königsberger Weisen beschäftigten. Und was ihn allein unter allen charakterisiert, ist dies, dass er für die Beantwortung beider Fragen das Überschreiten der Erfahrungsgrenze verbietet. Daher sehen wir nicht bloss einen Goethe, sondern auch einen Johannes Müller sich an Kant anlehnen, und daher kehren heute nicht bloss unsere bedeutendsten, freiesten Philosophieprofessoren zu Kant zurück, sondern ebenfalls viele unserer führenden Naturforscher. Wenige besitzen die nötige Schulung, Kant rein und vollständig zu erfassen; doch genügt die blosse Berührung des Bannerträgers herber, entsagungsvoller und zugleich energischer, tatenreicher Wahrheit, alle Gedanken zu adeln.

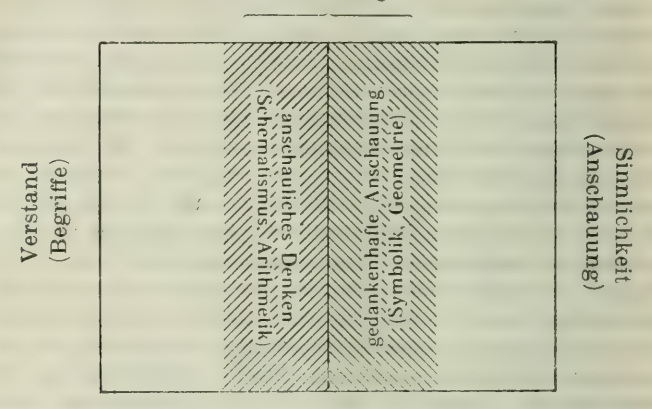
Schematik und Symbolik

Heute wollen wir uns nun mit dem Standpunkt eines Descartes bescheiden, der die letzten Fragen aller Philosophie mehr psychologisch als eigentlich metaphysisch ins Auge fasste. Dass Verstand und Sinnlichkeit zweierlei sind,

wurde uns durch praktische Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften ausführlich und deutlich bewusst. Und indem wir nun Descartes am Werke sahen — erst auf dem Gebiete der physikalischen Wissenschaften (wo uns, wie Sie sich erinnern werden, einerseits der Äther, andrerseits die Bewegungsgesetze als Hauptbeispiele dienten), sodann innerhalb des engeren Feldes der Mathematik — entdeckten wir ein ziemlich verwickeltes Verhältnis, das uns sonst leicht unbekannt geblieben wäre. Wir entdeckten nämlich, dass zwischen jenen „beiden äussersten Enden der menschlichen Erkenntnis", wie Kant sie nennt, ein verbindendes Zwischenland sich ausdehnt. Die Grenzen dieses Zwischenlandes nach aussen zu sind ziemlich verschwommen; dagegen bleibt die scheidende Grenze, die genau durch die Mitte führt und die zwei Hälften unseres Intellektes voneinander trennt, klar und scharf, ja, haarscharf. Man muss seine Begriffe sinnlich machen, wurde uns gelehrt, sonst bleiben sie leer (S. 197): ja, aber was der Verstand erblickt, indem er seine Begriffe sinnlich macht, ist nicht das andere „äusserste Ende", nicht die von der Sinnlichkeit „gegebene", unverfälschte Anschauung, sondern nur eine sinnliche S c h e m a t i k, Schemen, welche im besten Falle bis an die scheidende Mittellinie reichen. Man muss seine Anschauungen unter Begriffe bringen, sonst sind sie blind (S. 197): gewiss, doch müssen die Begriffe zu diesem Behufe sehr wesentlich „versinnlicht" werden, und was entsteht, sind nicht reine Gedanken, sondern eine S y m b o l i k. Es ist also das durchaus kein einfacher Vorgang, wenn wir unsere Begriffe sinnlich machen und unsere Anschauungen unter Begriffe bringen. 252

Hier steht ja unsere ultraschematische Zeichnung noch und kann uns wiederum Dienste leisten. Würden wir unser Augenmerk lediglich auf die allgemeine Zweiteilung richten — Verstand und Sinnlichkeit — so wären wir nicht wesentlich über Aristoteles hinausgelangt, der auch (in genauem Anschluss an Plato) das Gedankenwesen *(Noeti-*

*kon)* vom Sinneswesen *(Aisthetikon)* unterschied und der infolgedessen wie Kant und wie Descartes zugleich Antimaterialist und Antispiritualist war. Lebendiges Interesse gewinnt die Sache — sowohl psychologisch als metaphysisch — erst durch die Entdeckung des Zwischengebietes




und der verwickelten Vorgänge, welche auf ihm sich abspielen. ,,Niemals wird ein Begriff auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend e i n e a n d e r e V o r s t e l l u n g von demselben bezogen" *(r. V. 93)*: das war die eine grosse Entdeckung. Sie wird durch die zweite ergänzt: wenn uns auch alle sinnliche Wahrnehmung ein Mannigfaltiges zuführt, hiermit sind zunächst ,,keine Gegenstände einer empirischen Erkenntnis, mithin keine Erfahrung gegeben"; vielmehr kommt die Erfahrung erst durch die Mitwirkung einer Funktion des Verstandes zu stande, indem die verstandesmässige Einbildungskraft ,,das Mannigfaltige der Anschauung" mit der für alle Erfahrung unerlässlichen ,,Einheit" in Verbindung bringt" *(r. V. I, 124)*. Da haben Sie Schema und Symbol. Und ich habe die Überzeugung, dass Sie jetzt ganz genau ver-

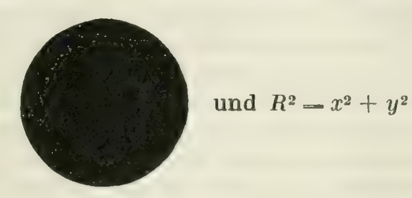
stehen, um was es sich handelt, da Sie ja an Descartes' grossen Gedanken — der Trägheit einerseits und des Äthers andrerseits — gesehen haben, was ein Schema ist und was ein Symbol ist, wie ein jedes entsteht, was es bedeutet, wie es begrenzt wird. 253

Ich möchte Sie nochmals an Goethe's köstliche Worte erinnern: „Alles Denken nützt zum Denken nichts“ (S. 41). Wirkliche Gedanken kommen immer gleichsam von selbst; ihr Ursprung liegt eben in jenem dunklen Zwischenland, wo Anschauung und Begriff sich gatten. Und ebenso kommt es für das Verstehen der Gedanken eines anderen viel mehr auf die Hingebung des Geistes als auf seine Anspannung an. Selbst Kant warnt: „Einsicht kann nicht erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden“ *(Br. I, 117)*. Wer die Stirn faltet und die Augenbrauen zusammenzieht, wird höchstens im Sinne des Mittelhochdeutschen „verstehen“, nämlich — nicht vom Fleck kommen, angenagelt bleiben, geistig vernagelt. Die Gebärde des echten Verstehenwollens ist das weit offene Auge, welches anzeigt, wie auch innerlich der Geist jeden Lichtstrahl gierig aufsaugt in dem einen Bestreben — zu sehen. Haben Sie erst selber gesehen, was der andere sah und wie er es sah, so werden sich seine Gedanken von selbst einstellen. Daher die Bitte, die ich heute schon einmal aussprach und die ich jetzt — wo wir uns anschicken, einen sehr entscheidenden Schritt zu tun — wiederholt an Sie richte: möglichst wenig zu denken und möglichst viel zu sehen. „Um begreiflich zu werden, muss man fürs Auge reden“, sagt Herder *(Reisejournal)*.

Sie erinnern sich, wie wir es anfangen mussten, eine durchsichtige Vorstellung von dem Zwischengebiet — zwischen Sinnlichkeit und Verstand — zu erlangen? Derselbe Descartes verhalf uns dazu; wir brauchten ihn nur innerhalb der reinen Mathematik am Werke zu sehen. Ohne die Beihilfe der Mathematik hätten wir nie volle Deutlichkeit erlangt. Da es nämlich ohne Anschauung

kein Denken gibt und da die allermeisten Anschauungen empirischen Ursprungs sind (S. 148), d. h. durch Eindrücke von aussen, welche unsere Sinnlichkeit aufnimmt, veranlasst werden, so ist in den häufigsten Fällen das Erfahrungsproblem von vornherein äusserst verwickelt — wie wir das bei der Metamorphose sahen, ohne dass wir damals irgendwie befähigt gewesen wären, der Sache auf den Grund zu kommen. Sie brauchen bloss unser Schema anzuschauen, um sich zu überzeugen, wie schwer es sein
254 muss, die genaue geistige Topographie, d. h. den genauen Ort einer Vorstellung zu ermitteln, die zu uns eingedrungen ist, durch Anschauung gegeben, durch Begriffe gedacht — doch nur gedacht, wenn gegeben, und nur gegeben, wenn gedacht. Eine solche Vorstellung hat überhaupt meistens keinen bestimmten Ort; sie wird hin und her geschoben; der Kommutator des Zwischengebietes (S. 219) wendet plötzlich das eine in das andere um, und was z. B. bei Goethe reines, intensiv sinnliches Symbol gewesen war, wird bei Darwin zu einem vollendet künstlichen, abstrakt logischen Schema. Der Vorteil der Mathematik war nun, dass wir hier r e i n e s schematisches Denken und r e i n e symbolische Anschauung innerhalb unseres eigenen Geistes und ohne jegliche Beimengung von aussen fanden. Darum war hier die Topographie eine völlig bestimmte, und darum entsprachen sich hier mit mathematischer Genauigkeit — *c'est le cas de le dire* — Schema und Symbol. Das Wichtigste, was wir aus der analytischen Geometrie lernten, war dies, dass der von Plato, Aristoteles und Descartes vorausgesetzte, von Kant zuerst genau analysierte Dualismus unseres Geistes keine theoretische Annahme, sondern eine „mathematisch sichere" Tatsache ist. Jeder Monismus ist eine Lüge, nicht natürlich eine subjektive Lüge, auch nicht eine Lüge für diejenigen, welche befähigt sind — oder sich dünken — alle Erfahrung zu überfliegen, doch eine objektive Lüge, eine Lüge, sobald der Monismus innerhalb der Erfahrung Geltung be-

sitzen soll. Ein allmählicher Übergang aus Anschauung in Begriffe oder umgekehrt aus Begriffen in Anschauung, eine Verschmelzung irgend welcher Art findet durchaus nicht statt. Bei der empirischen Erfahrung kann man noch zweifeln; die unübersichtlich verwickelten Verhältnisse gestatten viel Täuschung; doch die Mathematik belehrt uns eines Bessern. Zwar wollen wir keinen Augenblick bestreiten, dass



und $R^2 = x^2 + y^2$

zwei sich genau entsprechende Ausdrücke sind; doch kein unbefangener Mensch wird umhin können, die Künstlichkeit und Willkür, ja, die Gewaltsamkeit einer derartigen Behauptung zu empfinden. Ihr gegenüber ist die Logik machtlos, denn jene Behauptung ist supralogisch; ihr 255 gegenüber verliert die Anschauung ihre Rechte, da diese aufgehoben wird. Jene Behauptung besitzt nicht die Spur eines Sinnes ausserhalb des Bezuges, den ich, Mensch, hineinbringe. Dass ich sie wagen darf, beweist nicht, dass ihr ausserhalb meines Geistes irgend ein objektiver Sinn zukäme, sondern nur, dass es ein Subjekt gibt, welches befähigt ist, die beiden disparaten Teile seines geistigen Organismus in symmetrische Beziehung zueinander zu bringen. Und das gerade — dieses *Herstellen von Beziehungen, die wir nicht aus der Erfahrung entnommen haben, sondern durch die wir erst Erfahrung möglich machen,* indem wir die beiden Teile unseres Geistes vermählen, genau so wie wir hier durch die Beziehungen zwischen Gedankenrechnung und Anschauung höhere Mathematik erst möglich machen — das ist es, was Kant mit dem ge-

fürchteten, häufig gebrauchten, doch selten verstandenen Wort „transcendental" bezeichnet[287]).

Die mathematische Analysis hat uns hier als Beispiel gedient; doch bitte ich, hier sorgfältig zu unterscheiden. Es lag bei dem einzelnen genialen Mann, die Gleichung $R^2 = x^2 + y^2$ aufzustellen und mit Sinn zu begaben; ein anderer Mann kann eine andere Gleichung zu dem selben Zwecke einführen. Was nicht bei uns lag, sondern ein Grundgesetz des Menschengeistes ausmacht, ist einzig die Tatsache, dass allein die gerade Linie dienen kann, Gestalt in Zahl umzuwandeln, und umgekehrt. So waren wir denn bei unserem mathematischen Unternehmen in Wirklichkeit an ein transcendentales Prinzip gebunden, doch merkten wir es kaum. Jetzt wollen wir aber weiter gehen und den Boden betreten, wo unsere Willkürlichkeiten gar nicht mehr mitreden, sondern unerbittliche Gesetze unseres Geistes gestalten, die transcendentalen Gesetze unserer Vernunft.

Auf unserer schematischen Zeichnung hier ist diesseits und jenseits des schraffierten Mittelgebietes die Fläche weiss geblieben; das wäre reine Sinnlichkeit und reiner Verstand. Was Kant nun erblickt, ist folgendes: die Symbolik auf der einen und der Schematismus auf der andern Seite entstehen nicht erst in der Mittelregion, beim Über-
256 gang und bei der Verbindung, sondern a l l e A n s c h a u u n g ist von Hause aus symbolisch und a l l e s D e n k e n geschieht von Hause aus nach einem Schema. Mag auch die „Kommutation", mag auch die uns in eine neue Richtung entführende Weichenstellung nur im mittleren Gebiete stattfinden, das ist mehr nur eine psychologische Einsicht; metaphysisch grundlegend ist dagegen die Erkenntnis, dass unsere Vernunft überhaupt auf Schema und Symbol beschränkt ist. Das ist die transcendentale Grenzbestimmung alles dessen, was uns als „Erfahrung" bewusst wird; Erfahrung ist nie ein reines Gewahrwerden dessen, was ausserhalb unseres Menschengeistes ist und

vorgeht, sondern immer handelt es sich um ein schematisiertes und symbolisiertes Erfahren. Wer behauptet — und das tun fast alle Menschen, einschliesslich unserer angeblich empirischen Naturforscher — der Menschenverstand besitze unschematische Fähigkeiten, das heisst er sei, wenigstens zum Teil, losgebunden von dem Zwange bestimmter Denkformen, und die menschliche Anschauung könne ebenfalls Dinge wahrnehmen, wie sie an sich seien, nicht wie sie die Tyrannei unserer einäugig zyklopischen Sinnesform des Raumes menschenmässig umbilde, der stellt Behauptungen auf, welche alle Erfahrung — und zwar alle mögliche Erfahrung — überfliegen; er ist Dogmatiker. Kant dagegen weigert sich, diesen Flug durch die Luft zu machen; er bleibt — nüchtern, heroisch und entsagend — auf dem festen Boden des Tatsächlichen und sagt: alles menschliche Anschauen geschieht durch die Vermittlung eines bestimmten Symbols — dieses Symbol alles reinen Anschauens ist der Raum; alles menschliche Denken bewegt sich nur innerhalb eines ganz bestimmten, beschränkten, unumgänglichen Schemas — dieses Schema alles reinen Denkens ist die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verstandes (auch „Kategorien" genannt)[238]. Dass die Verstandesbegriffe sich nicht auf einen einzigen Begriff zurückführen lassen (wie das Anschauen auf den Raum), das liegt — wie Sie gleich sehen werden — im 257 Wesen unseres intellektuellen Mechanismus begründet; doch bilden sie ein einfaches, sich allseitig bedingendes, streng einheitliches Schema. Wir haben also auf der einen Seite die e i n e Vorstellung „Raum" als unentbehrliche Grundform der Sinnlichkeit, auf der anderen Seite die e i n e Gruppe der wenigen, eine organische Einheit bildenden reinen Verstandesbegriffe.

Lassen Sie mich nur schnell ein Wort einschränken und näher bestimmen, das ich soeben, um Ihren Vorstellungen eine Stütze zu gewähren, gebrauchte, durch das aber später Missverständnisse entstehen könnten. Ich sagte:

alle Anschauung ist von Hause aus symbolisch, alles Denken geschieht von Hause aus nach einem Schema; ich bitte das nicht streng, sondern nur analogisch aufzufassen. Sie haben ja gesehen, wie Symbol und Schema erst bei uns aus dem gegenseitigen Durchdringen von Sinnlichkeit und Verstand entstehen; was aber nach Kant's Überzeugung der Raum ist, das können Sie sich zunächst am besten nach der Analogie mit einem Symbol, was die Tafel der reinen Verstandesbegriffe ist, zunächst am besten nach der Analogie mit einem Schema vorstellen. Und sobald der obige Vorbehalt ausgesprochen ist, dürfen Sie sich ohne Scheu das Eindringen in Kant's Vorstellungswelt durch folgende Formel erleichtern: alle verschiedenen Symbole lassen sich im letzten Grund auf e i n Symbol, alle verschiedenen Gedankenschemen lassen sich auf ein mehrgliedriges, aber doch e i n z i g e s und einheitliches Schema zurückführen. Und das sind eben der Raum und die Tafel der Stammbegriffe.

Der Raum und die Stammbegriffe

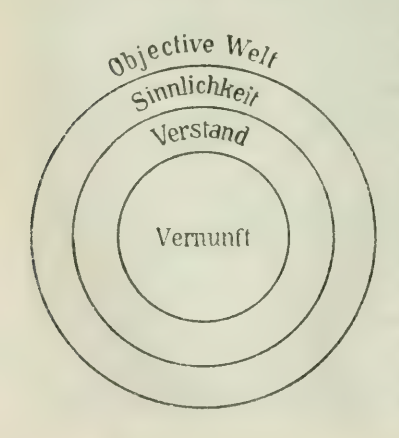
So weit wären wir mit der *étendue* und *pensée* des Descartes schon gekommen. Sie müssen aber nicht nur lebhaft, sondern auch richtig sehen. Und damit Sie sicher den selben Blick auf die Welt werfen wie Kant, will ich Ihnen nur zwei kurze Stellen vorlesen. Zuerst über den Raum. ,,Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. h. die subjektive B e d i n g u n g d e r S i n n l i c h k e i t, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht (S. 148), so lässt sich verstehen, wie die F o r m aller Erscheinungen vor allen wirklichen W a h r n e h m u n g e n . . . . . im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle 258 Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben v o r a l l e r E r f a h r u n g enthalten können" *(r. V. 42)*. Über die reinen Stammbegriffe

des Verstandes ist es etwas schwerer, Worte zu finden, welche — ohne eine Kenntnis des Kantischen Systems vorauszusetzen — unmittelbar verständlich und doch vielsagend seien; folgende mögen vielleicht dem Zweck entsprechen: „So wie der Raum die Bedingung der Anschauung in einer möglichen Erfahrung enthält, so sind die Kategorien nichts anderes, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung; sie sind Gedankenformen, die das Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in Ein Bewusstsein zu vereinigen; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“[239]).

Haben Sie nur meine Bitte beachtet, Ihr Denken nicht zu einer engen Pforte zusammenzuziehen, sondern vielmehr sich der fremden Anschauungsart rückhaltlos offen 259 hinzugeben, so wird es Ihnen sicher gelungen sein, bis hierher zu folgen. Von entscheidendster Wichtigkeit sind die zwei leicht zu behaltenden Erkenntnisse: der Raum ist die notwendige Form (das Symbol) aller Erscheinungen; die Vereinigung des Mannigfaltigen der Erscheinung in Ein Bewusstsein geschieht durch die Vermittelung eines unverrückbaren Gedankenschemas. Auch das Wenige, was jetzt noch hinzukommen muss, wird Ihnen keinerlei Schwierigkeiten bereiten, wenn Sie nur keinen Augenblick von dem Grundsatz der anschaulichen Gedankenaufnahme abweichen.

Kant glaubt, wie Sie seinen Worten entnommen haben, an eine Bedingung der Sinnlichkeit und an eine Bedingung des Denkens; aus dem Zusammenspiel dieser beiden „Bedingungen“ entsteht die „Erfahrung“. Und zwar beruht diese Überzeugung Kant's nicht auf logischer Systemmacherei, sondern ganz im Gegenteil auf genauer, analytischer Beobachtung der geistigen Funktionen; seine Methode ist — wie er selber sagt — „derjenigen des Natur-

forschers nachgeahmt" *(r. V., XVIII).* Wichtig ist es nun zunächst zu beachten, dass, wenn auch alle Sinnlichkeit einer einzigen Bedingung unterworfen ist — der räumlichen Ausdehnung — doch sie es ist, welche das Mannigfaltige der Natur vermittelt; wogegen es die Hauptfunktion des mehrgliedrigen Verstandes ist, dieses Mannigfaltige zur Einheit zu verbinden. Jenseits der Sinnlichkeit liegt nämlich — wir können zunächst nicht umhin, dies vorauszusetzen — die objektive W e l t, ein wahres Chaos der Vielfältigkeit; diesseits des Verstandes liegt . . . . . nichts, wenn nicht eine Einheit, diejenige Einheit, welche Kant die V e r n u n f t nennt und welche uns als das eigene Ich geläufig ist. Nach Kant findet also, wie Sie sehen, nach 260 beiden Richtungen hin eine fortschreitende Vereinfachung und Vereinheitlichung statt. Auch hier kann eine schematische Zeichnung der Verständigung vorläufige Dienste leisten. Denken Sie sich aussen, rings umher, die unbegrenzte objektive Welt. Aus ihr nimmt die Sinnlichkeit Eindrücke auf, und zwar unter dem streng vereinfachenden Gesetz, dass sie das chaotisch Vielfache durch die Auferzwingung einer einzigen Form — derjenigen der räumlichen Ausdehnung — zu einer (wenn ich so sagen darf) „einfachen Mannigfaltigkeit" beugt. Diese Mannigfaltigkeit führt nun der Verstand auf einige wenige, zueinander in Beziehung stehende Grundbegriffe zurück, und diese Grundbegriffe laufen zusammen in ein Bewusstsein ihrer Einheit, welches Vernunft heissen mag. So schachtelt sich ein Kreis um den andern ein.



Zwei Dinge verdienen hierbei Ihre besondere Aufmerksamkeit: zuerst die eigentümliche vermittelnde Stellung und Funktion des Verstandes, sodann die besondere Beziehung des innersten Kreises (d. h. der Vernunft) zum äussersten Kreise (d. h. zur umgebenden Welt).

Unmöglich kann die Anschauung mehr vereinfachen, als indem sie sämtliche Eindrücke unter die eine einzige Form der Ausdehnung bringt; der Verstand dagegen würde, wenn er in ähnlicher Weise vorginge, keine weitere Vereinfachung, sondern nur eine Widerspiegelung zu stande bringen. Denn die lediglich formale Einheit gibt zwar Einheit der Vorstellung, kann jedoch jede Mannigfaltigkeit umschliessen; so bedeutet z. B. für den Mathematiker die Zahl 1 das „unendlich Grosse", und der eine „Typus" des Zoologen kann unendlichen Gestaltenreichtum umschliessen. Lebendigen Sinn bekommt der Begriff „Einheit" erst durch die Vorstellung der organischen (im Gegensatz zur formalen) Verknüpfung; sobald das eine das andere bedingt und zugleich von ihm bedingt wird, bilden sie zusammen eine wirkliche Einheit. Wirkliche, organische Einheit kann also gar nicht aus Einerleiheit, sondern nur aus Mehrfachem entstehen. Darum ist das Wesen des Denkens das Gliedern: das Aneinandergliedern, das Voneinandergliedern, das Zueinandergliedern. Sie können nicht denken, ohne Urteile zu fällen, und Sie können das einfachste Urteil nicht fällen — z. B. das Zimmer ist gross — wenn Sie nicht drei verschiedene Begriffe besitzen, das Subjekt, das Prädikat, die Kopula — auf deutsch den Gegenstand, die Aussage, das Satzband. Jedes von diesen dreien stammt von einem besonderen Stammbegriff her, nämlich von Beharrlichkeit, Dasein, Vielheit. Die einleitende Vereinfachung, welche die Sinnlichkeit durchführt, ist eine gewaltsame, rohe, vergleichbar einer ersten Stoffzubereitung, z. B. der Appretur des Garns; nachher erst werden die Fäden zu einer organischen Einheit verwoben. Es muss also eine Mehrheit der Stammbegriffe geben, sonst

261

wäre es unmöglich, in die Menge der durch die Anschauung gelieferten Eindrücke Ordnung, Zusammenhang, Einheit — und das erst heisst Sinn — hineinzubringen. „Verbindung“, schreibt Kant, „liegt nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern (Verbindung) ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist als das Vermögen zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit zu bringen“[240]). Nicht wahr, das Wort vergessen Sie nie mehr: unser Verstand ist ein Vermögen zu verbinden und Mannigfaltiges unter Einheit zu bringen! Sie begreifen also, hoffe ich, dass die Mehrheit der Begriffe der Einzelhaftigkeit der Anschauungsform gegenüber eine fortschreitende Vereinheitlichung bedeutet und dass ohne diese „durchgängige Verknüpfung“ gar keine Erkenntnis, sondern nur ein Chaos oder, wie Kant sagt, „eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde“ *(r. V. 195)*.

Welt und Ich

Der zweite Umstand, der gleich hier Ihre Beachtung verdient, ist der innige Zusammenhang zwischen dem innersten Kreis und dem äussersten. Das Ich und die Welt stehen zueinander in Wechselbeziehung; ein jedes bedingt das andere; keines von beiden kann erfasst, beschaut und zergliedert werden, ausser insofern es sich im andern bespiegelt. Sinnlichkeit und Verstand schweben zwischen zwei Unbekannten: das eine unermesslich gross, das andere ohne jede Grösse, raumlos; das eine unausdenkbar reich an nie zu erschöpfender Gestaltenfülle, das andere völlig ungestaltet und darum ebenso unausdenkbar. Betrachtet man das Verhältnis vom anschaulichen Stand-
262 punkt aus, so muss man mit Kant sagen, die Welt sei der „Inbegriff aller Erscheinungen“ *(r. V. 391)*, das Ich dagegen „die ärmste Vorstellung unter allen“, ja, eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ *(r. V. 408, 404)*. Geht man jedoch der Sache begrifflich nach, so entdeckt man,

dass „Welt“ überhaupt nur eine Idee ist, ein Bild im *focus imaginarius*, wie wir solche im ersten Vortrag kennen lernten, vom Ich hinausprojiziert ins Unerforschliche[241]). So stehen sich denn diese beiden als Korrelate gegenüber: ohne Welt kein Ich, und ohne Ich keine Welt.

Hier und heute kann ich mich natürlich auf eine eingehendere Besprechung dieses Themas nicht einlassen; verfolgen Sie nur die Anregung, es lohnt sich der Mühe; später werden Sie berauschend tiefsinnige Ausführungen bei Kant darüber finden. Mir lag augenblicklich vor allem daran, die Doppelgrenze der Erfahrung genau zu bezeichnen, weil das für Kant's Art zu schauen so besonders bezeichnend ist. Vorhin sprach ich von e i n e r Mauer und sagte, Kant's Grundsatz sei, sich innerhalb dieser Erfahrungsgrenze zu bescheiden. Es gibt aber z w e i Mauern: eine Mauer nach innen und eine Mauer nach aussen, und es ist der Zwischenraum zwischen beiden, womit Kant sich bescheidet als dem einzigen Raum der „Erfahrung“. Und auch hiervon müssen Sie eine genaue und greifbare Vorstellung besitzen, sonst unterliegen Sie morgen wieder den alleswissenden Dogmatikern und werden der moralischen und geistigen Grösse sowie der wissenschaftlichen Sicherheit Kantischer Entsagung verlustig. Wie nichtig das Vorhaben ist, von einer Natur aus, die wir selber erschaffen, deren notwendige Gesetze die Gesetze unseres eigenen Verstandes sind, kurz von einem *focus imaginarius* aus die grossen Rätsel des Daseins lösen zu wollen, liegt auf der Hand; doch nach Kant ist das entgegengesetzte Verfahren genau ebenso trüglich. Es gibt kein Erfahrungs-Ich, von dem man begrifflich — mit Fichte-Hegel — oder sinnlich — mit Schopenhauer — ausgehen könnte, um auf ihm ein dogmatisches Gebäude zu errichten; das Ich liegt jenseits oder — wenn Sie wollen — diesseits der Erfahrung. Welche Kluft hier Weltanschauung von Weltanschauung scheidet, wird Ihnen besser als lange Argumente die Gegen-

überstellung folgender zwei kurzen Formeln zeigen. Schopenhauer lehrt:

Die Welt I S T M E I N E Vorstellung,

263 Kant lehrt:

M E I N E W E L T ist Vorstellung.

Der Unterschied ist gewaltig. Denn das eine ist ein ungeheures, wohlbetrachtet ein wahnwitziges Dogma, welches die Natur und das Ich als besondere Wesenheiten voraussetzt und nun über das Verhältnis der einen zur anderen kategorische Behauptungen aufstellt; dagegen ist das andere die einfache Feststellung des Ergebnisses kritischer Besinnung innerhalb der Grenzen der Erfahrung, einer Besinnung, welche lehrt, dass wir weder nach innen noch nach aussen mit etwas anderem als mit Symbolen und Schemen zu tun haben, so dass wir gar nichts über eine ,,Welt" aussagen können, ausser dass wir Menschen genötigt sind, uns eine vorzustellen. Zudem ergibt sich aus der Kantischen Lehre die vielsagende Umkehrung: Weltvorstellung bin ich, eine Tatsache, auf die Kant nie müde wird, hinzuweisen, indem dies wirklich der Inhalt des sonst völlig leeren Ich ist. Wogegen aus Schopenhauer's Grundlehre sich nichts ergibt ausser der Notwendigkeit, zum ersten Dogma ein zweites hinzuzudichten, was denn auch mit der Behauptung geschieht: ich bin Wille[242]).

Die Zeit

Jetzt aber und zum Schlusse müssen wir noch eine letzte Frage betrachten, welche sich ebenfalls vollkommen innerhalb des Descartesschen Rahmens und des im Laufe des heutigen Vortrages gewonnenen Vorstellungsmaterials bewegt. Zu diesem Behufe kehren wir in den Erfahrungsbezirk zurück und zu unserem alten Schema, das ich jetzt nur mit neuen Benennungen versehen will. Denn jetzt wollen wir die Sache ,,objektiv", das ist gegenständlich, an-
264 statt ,,subjektiv" betrachten. Verstand und Sinnlichkeit wurden vorhin als Funktionen des Menschengeistes aufge-

fasst; statt dessen wollen wir jetzt dasjenige in Betracht ziehen, was diesen Funktionen als Gegenstand (so zu sagen) entspricht. Wo „Sinnlichkeit" stand, schreiben wir jetzt „der Raum" hin; auf der Seite, wo „Verstand" geschrieben war, muss es jetzt „die reinen Stammbegriffe des Verstandes" heissen. Was aber müssen wir in das schraffierte Mittelgebiet einschreiben? Wir lernten aus der Geschichte der Wissenschaften und namentlich aus der analytischen Geometrie, dass kein Übergang von der einen Seite der trennenden Mittellinie auf die andere stattfindet ausser gewaltsam, plötzlich und durch transcendentalen Eingriff. Hier wird das erst recht der Fall sein; denn handelt es sich bei der Mathematik schon um ganz reine — und das heisst, wie Sie wissen, ganz menschliche — Vorstellungen und Begriffe, so sind wir jetzt noch eine Stufe höher gestiegen: wir haben hier den Raum als die Urform aller möglichen Anschauung und die reinen Verstandesbegriffe (oder Kategorien) als die allumschliessenden Urformen alles Denkens. Was wird hier die Rolle übernehmen, welche die Mathematik für die Empirie spielte? Wo werden wir einen „transcendentalen Kommutator", eine „transcendentale gerade Linie" finden?

Ehe ich die Frage beantworte, will ich Sie noch auf eine Kleinigkeit aufmerksam machen, weil sie zur Klarlegung des Problems beiträgt. Alle Menschen ohne Ausnahme finden es viel leichter, Kant's Lehre vom Raum zu verstehen als seine Lehre von den reinen Stammbegriffen des Verstandes. Von den Lesern der *Reinen Vernunft* kommen vielleicht neunzig vom Hundert nicht über den ersten Teil hinaus — der eben die Form des Anschauens (den Raum) behandelt. Das liegt nun nicht etwa daran, wie Sie glauben könnten, weil man das Anschauliche leichter versteht als das Abstrakte. Im Gegenteil, es kommt daher, dass der Mensch einer logischen Beweisführung leichter folgt, als dass er in eine eigenartige, ungewohnte Anschauungsweise sich hineinlebt. Vom Verstand aus wird

der Raum betrachtet; er ist darum — wie unser erstes Schema uns zeigt — „gedankenhafte Anschauung" oder, wenn Sie wollen, ein symbolischer Gedanke. Deswegen kann hier das Argument in fast rein logischer Form vorgetragen werden mit erstens, zweitens, drittens; nichts bleibt unklar. Dagegen müssten wir den Kategorien, um sie
265 recht zu verstehen, von der Seite der Sinnlichkeit aus beizukommen suchen, das heisst, sie zwar als Schemen betrachten, aber doch a n s c h a u e n. Reine Verstandesbegriffe kann man nicht wieder auf verstandesmässige Aussagen zurückführen, sind sie doch selber die einfachsten Elemente des Denkens; ein nur anschaulich zu Erfassendes entzieht sich aber jeder Definition. Den Raum kann man definieren, die einzelnen reinen Stammbegriffe des Verstandes dagegen nicht, nicht logisch. Der Name „Raum" sagt etwas ganz Bestimmtes aus; dagegen sind alle Namen für Stammbegriffe nur Notbehelfe, nur, wie es in der *Dissertation* heisst, *cognitio symbolica (D. § 10).* Der Name Substanz (oder Beharrlichkeit) z. B. ist blosser Hocuspocus, bis Sie begreifen lernen, dass hier „anschauliches Denken" vorliegt, ein prälogisches Denken, ein Denken auf jenem Mittelgebiet, wo aus dem Gatten mit Sinnlichkeit Begriffe erst hervorgehen. Genau das selbe gilt für Ursächlichkeit, Wirklichkeit usw. Hier, wo wir auf den zwei obersten Sprossen der beiden Leitern stehen, kann ich die eine nur erblicken, wenn ich mich auf die andere stelle. Das ist die eine grosse — vielleicht die grösste — Schwierigkeit, gegen die Kant anzukämpfen hat, und eine Hauptursache der viel beklagten „Dunkelheit" seiner Weltanschauung. Wären die Stammbegriffe unseres menschlichen Denkens abstrakte, für sich selbst bestehende Denkformen, so liesse sich allenfalls darüber reden; sie sind aber gar nichts ausserhalb ihres Bezuges auf die Sinnlichkeit; das wenigstens ist die Anschauung Kant's, und das macht, dass niemand durch blosses Denken und ohne lebhafte Vorstellung damit zu verknüpfen, Kant's wahre Meinung über die

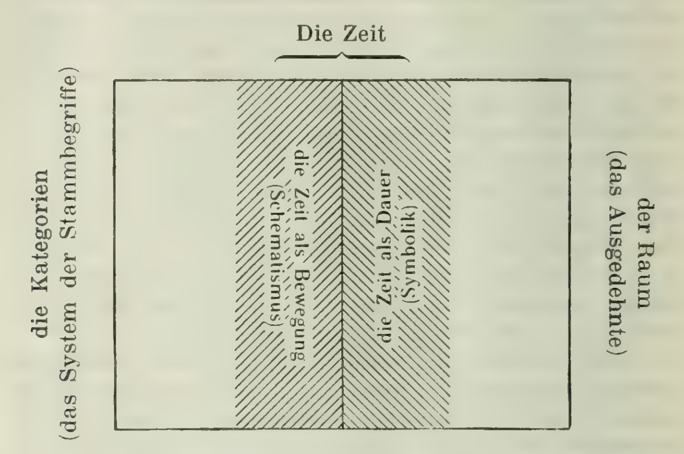
Stammbegriffe zu erfassen vermag. Die Kategorien liefern uns „keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung", sagt er, und daher „können wir keine einzige Kategorie real definieren, d. i., die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche als ihre einzigen Gegenstände sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei" *(r. V. 147, 300).*

Auch hier wieder muss ich mich mit einer blossen Anregung begnügen. Doch wozu uns diese Erinnerung schon heute dienen soll, werden Sie gleich erfahren.

Wären nämlich die Stammbegriffe unseres Verstandes 266 ohne alle Beziehung zur Sinnlichkeit, so wäre gar nicht einzusehen, wie die geforderte „Anwendung auf Anschauung" stattfinden sollte, und unsere Erkenntnis könnte auf keinen Fall eine „Erkenntnis von Dingen" sein: sie wäre höchstens eine Wolkenkuckucksheimerkenntnis oder — wie Kant sie nennt — eine „überfliegende". Es wäre genau das selbe, als wenn es eine rein logische, keiner Übersetzung ins Anschauliche fähige Mathematik gäbe, eine Rechnung mit lauter unbekannten *x*, *y*, *z*, bei der natürlich alles genau stimmen würde, doch ohne das Geringste zu bedeuten. Und Ähnliches gilt — nur natürlich umgekehrt — für den Raum, von dem wir schon bei Newton gesehen haben, dass das Denken ihn zwar nicht leicht umfasst, doch sich gern mit ihm zu schaffen macht (S. 209 fg.). Und Sie verstehen mich, wenn ich jetzt behaupte: jene gesuchte „transcendentale gerade Linie", welche uns dienen soll als Stromwender zwischen den Stammbegriffen des Denkens und der Stammgestalt des Anschauens, muss nicht nur — wie die Mathematik — zugleich Anschauung und

Gedanke sein, sondern sie muss ihre Anschauungsseite dem Denken und ihre gedankliche Seite der Anschauung zuwenden.

Diese Bedingungen erfüllt einzig die Zeit.




Die Zeit ist zugleich Begriff und Anschauung; Kant führt sie darum bisweilen als das eine, bisweilen als das andere ein. Er nennt sie „innere Anschauung" oder „Form der inneren Anschauung"; er nennt sie auch 267 „Form des inneren Sinnes"[243]). Wohin man auch schauen mag, sie ist immer ein „Inneres", weil sie — genau so wie ihre empirische Verkörperung, die Mathematik — das innere, mittlere Gebiet ausfüllt. Und dennoch ist sie insofern ein Äusseres, als sie dazu dient, jede der beiden Grundfunktionen unserer Erkenntnis aus sich selber heraus und in die andere Form hinüberzuführen. „Der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich; wäre diese Vorstellung nicht (innere) Anschauung, könnte kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung begreiflich ma-

chen“[244]). Nur in der Zeit kann es daher für uns eine Welt geben. Das ist die eine Seite der Sache. Andrerseits gibt uns aber gerade die Zeit die Vorstellung der Dauer und ist als solche ,,die Form des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“. ,,Denn“, sagt Kant, ,,die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw.; dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande“[245]). Ohne Zeit also kein Ich. Und nicht bloss kein Ich, sondern überhaupt gar kein Substanzbegriff, das heisst gar keine Vorstellung irgend eines mitten in allem Wechsel beharrenden Gegenstandes *(r. V. 226 fg.)*. Der Zeit verdanken wir also Bewegung und Beharren, Werden und Sein, Welt und Ich.

Die Analogie mit Mathematik muss Ihnen sofort in die Augen springen. Und Sie sehen, dass wir auf unserem neuen Schema die Bezeichnungen auf die richtigen Seiten gesetzt haben: denn offenbar entspricht die Zeit als Dauer dem mathematischen Gestalten, der Geometrie, und die Zeit als hinfliessende Bewegung ist die Grundlage des Zahlenbegriffes[246]). Freilich, die Zeit als Dauer ist nicht Gestalt, sie liefert aber den Stromwender, den springenden Punkt, an welchem durch transcendentale Vereinigung von Verstand und Sinnlichkeit — das heisst von Raum und Begriff — die Vorstellung des Beharrenden entsteht. Desgleichen ist der logisch völlig unfassbare Begriff einer Veränderung des Ortes im Raume ohne eine ähnliche Mittelstellung der Zeit unmöglich.

Lassen Sie mich das Angedeutete näher ausführen. 268 Denn die Funktion der Zeit muss für Sie restlos klar werden und kann es auch, wenn Sie bloss Schritt für Schritt Descartes' Analytische Geometrie zu Rate ziehen. Descartes wäre zu der Kritik des Menschengeistes, die Kant durchgeführt hat, unfähig gewesen, und doch hat er in der Praxis seines Denkens eine bestimmte Art zu schauen bekundet, welche mit der Kant's genau übereinstimmt.

Und was für Descartes' Mathematik die gerade Linie, das ist für Kant's Analyse des Menschengeistes die Zeit[247]). Sie erinnern sich: die gerade Linie ist insofern nicht Gestalt, als sie das einzige Sichtbare ist, das keinerlei Gestalt erzeugt, und sie ist insofern nicht Zahl, als jede gerade Linie jede beliebige Zahl darstellen kann, also dem Zahlbegriff gegenüber völlig indifferent bleibt; und dennoch liefert sie allein den Stützpunkt zur Umwendung von Gestaltenlehre in Zahlenlehre und umgekehrt. Genau ebenso verhält es sich mit der Zeit. Diese liegt ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe; ebenso liegt sie aber auch ausserhalb aller Wahrnehmung. Die Zeit, sagten wir vorhin, ist zugleich Begriff und Anschauung; jetzt wollen wir genauer sprechen und sagen: die Zeit ist weder Anschauung noch Begriff, kann aber aus beiden nie entfernt werden; d. h. wir können ohne Zeit weder anschauen noch begreifen. Darum nennt Kant die Zeit „das beständige Korrelatum alles Daseins" *(r. V. 226)*. Zwar ist auch der Raum „kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann", er ist aber „die Form der Erscheinungen selbst" *(r. V. 459)*, und sogar bei dem berühmten Streit, ob es einen leeren Raum geben könne oder nicht — Descartes vertrat mit unbeirrbarer Genialität die Unmöglichkeit, Newton mit der ihm eigenen kindlichen Naivität die Gewissheit dieses Gedankenmonstrums — liegt eine zum mindesten gedachte Anschauung unserem abstraktesten Wortgeklirr zugrunde. Die Zeit dagegen bietet der Anschauung keinerlei Handhabe; denn wo wir sie als Ausdehnung quasi-sichtbar auffassen, geschieht das 269 durch eine Allegorie, indem wir nämlich in Gedanken eine Linie ziehen und sie analogisch auf die Zeit anwenden — welche „äusserliche figürliche Vorstellung der Zeit" Kant ausführlich besprochen hat *(r. V. 154 fg.)*. Ebensowenig vermag das Denken die Zeit zu fassen; sie schlüpft ihm sozusagen immer wieder durch die Finger. *Et confiteor tibi, Domine, adhuc ignorare me quid sit tempus*, seufzt

Augustinus[248]). Schon die alten Griechen hatten eingesehen, Zeit könne es nur für den Denkenden geben, der ihre Stunden misst und zählt, und Descartes will wohl Dauer — nämlich als Beharrlichkeit — den Dingen zugesprochen wissen, urteilt aber über die Zeit: *le temps n'est rien qu'une façon de penser*[249]). Doch gerade dem Leben dieses Zeitzählenden entspricht die aus Bewegungen — Tages- und Jahreslängen — gewonnene Zahl nicht; für ihn kann eine Minute Jahre enthalten und können Jahre unbemerkt vorübergleiten wie ein kurzer Herbstmorgen; er misst die Zeit nicht nach der Länge, sondern nach dem Grade, das heisst nach dem Inhalt an Empfindungen. Eine Überbrückung ist hier unmöglich; unsere Doppelnatur tritt zu schroff hervor.

Wenn Sie nun einst Kant's *Reine Vernunft* studieren, so dürfen Sie sich nicht lange bei der vorangeschickten Sinnenlehre aufhalten; denn hier wird — leider — die Zeit ein erstes Mal so abgehandelt, als gehöre sie ohne weiteres zu Raum und zwar zu Raum allein — und das heisst also zu Sinnlichkeit; hieraus ist das allverbreitete — durch Schopenhauer bis in die weitesten Schichten der kaum Gebildeten hineingedrungene — Missverständnis entstanden, als seien Raum und Zeit zwei gleichwertige, miteinander parallele Anschauungsformen. Von der „Idealität von Raum und Zeit" zu reden, ist geradezu ein Gemeinplatz geworden; dabei handelt es sich aber um zwei vollständig verschiedene Dinge: der Raum ist die einzige Form alles reinen Anschauens (vgl. S. 148 fg.), die Zeit ist ein Mittelding zwischen Anschauung und Verstand, welches an und für sich weder angeschaut noch gedacht werden kann. Darum empfehle ich Ihnen, durch Kant's Werk weiter zu eilen, bis Sie dahin gelangen, wo dargetan werden soll, wie die Verbindung zwischen Verstand und Sinnlichkeit (d. h. zwischen den Stammbegriffen und der Raumvorstellung) zu stande kommt. Hier werden Sie nun ein zweites Mal der Zeit begegnen — diesmal aber nicht

270 als eine Zwillingsschwester des Raumes eingeführt, sondern als dem Verstande genau ebenso verwandt und daher als „eine vermittelnde Vorstellung, einerseits intellektuell, andrerseits sinnlich“, einerseits „mit der Kategorie gleichartig, andrerseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist“. Dann erst wird Ihnen Kant's Anschauung wirklich deutlich werden. Die Zeit ist eine vermittelnde Vorstellung, einerseits intellektuell, andrerseits sinnlich: was das heisst, verstehen Sie jetzt ganz genau und ausführlich: Sie brauchen nur an die analog vermittelnde Rolle der geraden Linie in der Mathematik zu denken; und welche Bedeutung solch ein Vermittler für unser ganzes Geistesleben besitzt, wird Ihnen klar, wenn Sie sich aus der im Anfang des Vortrages berührten Geschichte unserer Wissenschaften erinnern, dass nichts Beobachtetes gedacht werden konnte ohne Vermittelung eines Schemas und kein Gedanke auferbauenden Wert zu gewinnen vermochte ohne Vermittelung eines Symbols; bei allen diesen Vermittelungen liegt die Zeit zugrunde. Und wenn Sie nun den Titel dieses so ungeduldig erwarteten, weil unentbehrlichsten Kapitels der *Reinen Vernunft*, bei dem man erst das Ziel erreicht — wenn Sie den Titel anschauen, werden Sie mit Erstaunen entdecken, dass diese lichtvolle Auflösung des Rätselhaften das berühmte, gefürchtete, als undurchdringlich dunkel verschrieene Kapitel ist, von dem ich zu Beginn dieser Ausführungen sprach, das Kapitel „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“. Und ich glaube, Sie werden sich mit mir fragen: wie mag's nur in dem Kopfe eines berufsmässigen, vom Staate besoldeten Kantauslegers ausschauen, der gerade dieses Kapitel für „ohne Wert“ hält?![250]).

Doch uns kann das gleich sein. Wenn Kant sich in dem betreffenden Kapitel fragt — und er tut es wörtlich: „Wie ist es möglich, dass reine Verstandesbegriffe auf Er-

scheinungen überhaupt angewandt werden können?" — so finden wir die Frage durchaus berechtigt, nicht wahr? „Es ist klar, dass es ein Drittes geben müsse", sagt er. Ja, auch uns ist das klar. Und wenn er nun nach dem 271 Nachweis, dass die Zeit dieses „Dritte" sei — einem Nachweis von siegreicher Überzeugungskraft — wenn er nun dartut, dass die Verbindung, welche zwischen dem Ersten und dem Zweiten innerhalb dieses Dritten stattfindet, kein Verschmelzen, sondern nichts mehr und nichts weniger als ein vermitteltes „Zueinander-Inbeziehungsetzen" ist, und wenn er diese Vermittelung ein Schema nennt und folglich die Beziehungen der Stammbegriffe des Verstandes zu der Beschaffenheit unserer Sinneseindrücke durch die Vermittelung eines „Schematismus des reinen Verstandes" stattfinden lässt: so ist uns das alles völlig klar und natürlich und erwartet; wir kannten es ja schon aus der Empirie und aus der Mathematik; neu ist uns höchstens, dass dieses Verhältnis überhaupt für alle menschliche Erkenntnis ohne Ausnahme grundlegend ist, indem das, was Erfahrung genannt werden darf, erst aus ihm hervorgeht. Und nur eines fehlt bei Kant — nach meiner sehr bescheidenen Meinung — zur vollen Deutlichkeit: ein Kapitel nämlich: „Über den Symbolismus der reinen Sinnlichkeit". Nicht etwa, dass ich Kant's Unterscheidung zwischen Spontaneität und Rezeptivität, zwischen Funktion und Affektion, zwischen Tätigsein und Erleiden[251]) — als Charakteristik für Verstand und für Sinnlichkeit — verwischen möchte, sondern weil uns unsere empirischen Wissenschaften, weil uns die Mathematik und weil uns die Zeit selbst lehren — wie wir es soeben an der Hand Kantischer Ausführungen sahen — dass wir nicht bloss unsere Anschauungen „begreifen", sondern auch unsere Gedanken „anschauen", und dass beides — nicht bloss das eine — durch Vermittelung jenes „Dritten" geschieht. Weil Kant am Beginn seiner *Kritik* das Verhältnis der Zeit zum Raum einseitig betont, ist der Leser überrascht, wenn er sie

plötzlich in ein genau ebenso nahes Verhältnis zu den Verstandesbegriffen gebracht findet und als „ein Drittes“ bezeichnen hört; und jetzt wird die erste Einseitigkeit durch eine zweite ergänzt, indem jetzt einzig die *schematische* Vermittelung der Zeit betont wird, also nur die Art, wie (um mit Kant zu reden) „die Sinnlichkeit den Verstand realisiert“, nicht auch die Art, wie der Verstand die Sinnlichkeit realisiert, das heisst die symbolisierende Tätigkeit der Zeit[252]). Dass wir jedoch Kant's Anschauung genau geschildert haben, kann nicht bezweifelt werden; 272 die ganze *Kritik der reinen Vernunft* und die der *Urteilskraft* zeugt dafür; Kant mag für seine abweichende Darlegung gute metaphysische Gründe gehabt haben, ja er hat sie gewiss gehabt, doch für uns hier kamen sie nicht in Betracht. Uns kam es nur auf die Art zu schauen an, und von den vielen Belegen, die Ihnen heute vorgeführt wurden, brauche ich nur an jenen ersten zu erinnern, der für die ganze Untersuchung des Descartes das Leitwort abgab: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen, als seine Anschauung sich verständlich zu machen, d. i. sie unter Begriffe zu bringen“ (S. 197). SeineAnschauungen unter Begriffe bringen, heisst Schematisieren; seine Begriffe sinnlich machen, heisst Symbolisieren. Beides darf nur durch *eine* und die selbe Vermittelung, d. h. durch ein einziges, wesentlich einheitliches, wenn auch in zwei Farben schillerndes Element geschehen, sonst käme keine Einheit der Erkenntnis zu stande — jene transcendentale Einheit, welche aus der Verknüpfung von Schema und Symbol in einem Bewusstsein entsteht. Die Zeit ist dieser Stromwender. Gerade dort, wo die scheidende Mittellinie trennt, da findet auch die beiderseitige „Kommutation“ statt, die Umwandlung des einen in das andere. Wir sahen es in der Mathematik, wir sahen es in den empirischen Wissenschaften, wir werden es in

jedem einzelnen unserer Gedanken wahrnehmen, sobald wir aufmerksam geworden sind und die unablässige Vermittelung der proteusartigen Zeit einsehen gelernt haben.

Halten Sie, bitte, das eine fest, dass für Kant die Zeit — wie die Mathematik — ein rein formales Prinzip ist. Weil sie das ist und weil ihr besonderes Amt das Verknüpfen ist, darum ist sie überall gegenwärtig, in jedem Gedanken und in jeder Anschauung. Um meine Begriffe sinnlich zu machen, bedarf ich der Zeit, um meine Anschauungen verständlich zu machen, bedarf ich wiederum der Zeit; Beispiele: der Äther ist kaum etwas mehr als der verschwindend wenig versinnlichte Gedanke der Beharrlichkeit; die Beobachtungen über Bewegung lehren, der selbe Punkt könne an zwei Orten sein, was für den reinen Verstand sinnlos wäre, wenn nicht das Ziehen einer Zeitlinie es denkbar machte. Dennoch ist die Zeit nirgends als ein für sich Bestehendes zu erfassen, weder im Denken noch in der 273 Anschauung. Gedanke und Anschauung können ohne die Zeit nicht sein, doch ist Zeit gar nichts ausserhalb ihrer Beziehung zu Gedanke und Anschauung; ihr Wesen ist es, die *Grundbeziehung aller Beziehungen zu sein*, dasjenige, wodurch überhaupt Beziehungen entstehen und bestehen. Überall, wie Sie sehen, die strenge Analogie mit Mathematik und daher für uns die verhältnismässig leichte Beherrschung des sonst so schwierigen, weil unfassbaren Gegenstandes.

Wollen Sie sehr kurz zusammenfassen, was die zwiefache Zeit für unsere Erkenntnis leistet, so können Sie sagen: indem die Zeit als Dauer die Unterjochung der sinnlichen Mannigfaltigkeit unter die Verstandesbegriffe vermittelt, gibt sie ihr *Einheit*; indem die Zeit als Bewegung die Einheit des inneren Sinnes (d. h. die Einheit der Vernunft) mit der Sinnlichkeit in Verbindung setzt, schenkt sie jener *Mannigfaltigkeit*[253]). Zwei Beispiele: Kant hat gezeigt, wie jeder einzelne unserer Stammbegriffe — die Grösse, der Grad, die Ursächlichkeit, die

Wechselwirkung, die Wirklichkeit, die Notwendigkeit usw. — durch die Vermittelung eines zeitlichen Schemas den Anschauungsstoff ergreift und zur Einheit zusammenzieht[254]); andrerseits hat Kant aber auch gezeigt, dass jede Affektion der Sinne nur als Bewegung geschaut werden könne, woher er die Definition ableitet: „Die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne sein soll, muss Bewegung sein" *(M. N. Vorr.)*, und Bewegung erfordert ebenfalls Zeit als Korrelatum und kann nur durch deren Vermittelung dem Gedanken Mannigfaltigkeit schenken. Und nun erst wird der Knoten fest gebunden, indem der Verstand die Bewegung zu sich herüberzieht und völlig schematisiert, während die Anschauung die Ursächlichkeit, die Wechselwirkung, die Notwendigkeit und andere reine Stammbegriffe so völlig mit den Wahrnehmungen verschmilzt, dass sie sie mit den Augen zu erblicken wähnt!

Auch wir wollen einen tüchtigen Knoten schlagen als Beschluss dieses langen und mühereichen Vortrages. Sie erinnern sich, wie wir als Begriffsbestimmung für Descartes' besondere Veranlagung die Formel aufgestellt hatten: er wusste das Unsichtbare sichtbar und das Sichtbare unsichtbar zu machen. Inwiefern diese Formel auf Kant an-
274 wendbar ist, wissen Sie jetzt zu genau, als dass eine Erläuterung noch vonnöten wäre. In so schroffer Vereinfachung besagt das Wort, wenn man es auf die reiche Gedankenwelt Kant's überträgt, wenig; doch kann es immerhin als Paradoxon auch hierfür gewisse Dienste leisten. Dass der unsichtbare Begriff nichts vermag, bis der tatsächliche, sichtbare Gegenstand ihm von der Anschauung geliefert worden ist, und dass andererseits diese Anschauung blind bleibt, wenn nicht Begriffe dieses Sichtbare ins Unsichtbare der Gedankenwelt übersetzen — dies und dazu die Lehre, dass die Zeit es ist, welche das Hin und Her der Umwandlungen schematisch und symbolisch besorgt: das zusammen macht den Kern der Anschauung

Kant's in bezug auf die menschliche Erkenntnis aus. Nun bildet, wie Sie sich erinnern, die Beschränkung auf Erfahrung einen unablöslichen Teil dieser Kantischen Anschauung; was wir erblicken, sind ja nur zwiefach — durch Sinnesform und Verstandesschematismus — bedingte Erscheinungen, ja, wenn wir „das Dritte", die Zeit, hinzunehmen, dreifach bedingte Erscheinungen; über die Dinge, wie sie an sich sein mögen, besitzen wir nicht den Ansatz oder die Möglichkeit zu einer Meinung, und ein ebensolches Rätsel bleibt das Individuum sich selber. Doch können wir nicht verhindern, dass aus dieser unserer Erfahrung, und mögen wir sie noch so streng in ihre Doppelmauer einschliessen, zwei gewaltige Ideen entwachsen: die Welt und das Ich. Schon vorhin sprachen wir einige Worte darüber (S. 261 fg.). Hier will ich dem damals Gesagten nur hinzufügen, dass Welt und Ich gleichsam die zwei Enden des Knotens, den ich meine, sind: das Sichtbare und das Unsichtbare katexochen. Die Welt — das sichtbare Ende — ist ja nichts anderes als jene dreifach bedingte Erscheinung in ihrer höchsten, allumfassenden Potenz, das Symbol aller Symbole; nehme ich das Ich — das unsichtbare Ende — dem sie erscheint, hinweg, so bleibt gar nichts, nichts, heisst das, was irgend einen Sinn für uns Menschen besässe; denn nur das Ich kann die Idee der Welt hervorbringen. Doch das Umgekehrte gilt in dem selben Masse. Das Ich kann weder gedacht noch geschaut werden ausser in der Widerspiegelung der Welt; nehme ich die Welt weg — das „Aussen" — so schwindet das „Innen" — das Ich; was bleibt, ist ein leeres Schema aller Schemen, das heisst ein Nichts. Auch hier findet also ein Wechselspiel statt, und wir können einen Knoten schlagen, indem wir das Innerste nach aussen, das Äusserste nach innen umbiegen. Nichts hindert uns, das Ich als die unsichtbare Welt, die Welt als das unsichtbare Ich aufzu- 275 fassen. Dass wir gewohnt sind, die Sinnlichkeit als das Äussere, den Verstand als das Innere zu betrachten, ist

schliesslich nichts weiter als eine Konvention, als ein oberflächlicher Analogieschluss aus den Verhältnissen zwischen Sinnesorganen und Gehirn im Leibe der Wirbeltiere. Die Zeichnung auf S. 260 könnten wir ebensogut umgekehrt entwerfen: die Vernunft (oder das Ich) der allumfassende Kreis, die Welt zu innerst.

So verwickeln sich die Verhältnisse, sobald man sich nicht auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt! Doch diese Beschränkung ist nicht allzeit möglich. Man kann nicht über Ich und Welt, über Seele und Gott einfach zur Tagesordnung übergehen. Und so schwang sich mancher eitle Schwätzer und auch mancher edle Mann — und unter letzteren keiner kühner als Giordano Bruno — hoch hinauf auf Flügeln einer dichtenden Erkenntnis, um ausserhalb der Erfahrungsgrenzen zugleich das Welträtsel und das Rätsel des eigenen Seins zu lösen. In welchem andern Geiste Kant bei solchen Fragen zu Werke ging, das ahnen Sie nach unserem heutigen Tage gewiss schon ziemlich deutlich und ahnen daher, dass er auch zu anderen Ergebnissen gelangen musste; mit voller Deutlichkeit wird sich das, hoffe ich, aus dem Vergleich mit Bruno ergeben. Bei Bruno, wie bei Descartes, haben wir es mit einem spezifischen Denker zu tun, doch ist seine Haltung dem gegebenen Stoff gegenüber eine fast genau entgegengesetzte: denn während Descartes Erkenntniskritik gleichsam nur als Grenzdisziplin betreibt, um sich fortan sicher und frei der empirischen Beobachtung und der hypothetischen und theoretischen Deutung der konkreten Natur widmen zu können, lebt Bruno einzig und allein in den luftigen Gebieten der Abstraktion und Spekulation und traut der menschlichen Vernunft und ihren logischen Schlussfolgerungen jedes Wissen und jedes Können zu. Daher wird er in eine wesentlich andere Beziehung zu Kant treten müssen. Bei Descartes liessen wir — um unsere Untersuchung zu fördern — hauptsächlich die Ähnlichkeit mit Kant hervortreten, wogegen die Abweichungen von ihm unberücksichtigt

bleiben durften; bei Giordano Bruno werden wir umgekehrt die hellsten Lichtwirkungen aus den Gegensätzlichkeiten gewinnen. Und so soll denn auf den heutigen Tag der Empirie und der Erfahrungskritik ein Tag der Dialektik und der Träume folgen.



## VIERTER VORTRAG

# BRUNO

### (KRITIK UND DOGMATISMUS)

MIT EINEM EXKURS ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

---

> Auf der Grenze zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit, zwischen Urbild und Einzelgeschöpf, zwischen Verstandeswelt und Sinnenwelt, überall an dem Wesen beider teilnehmend und gleichsam die Lücke ausfüllend zwischen den sich fliehenden Enden: so — aufgerichtet am Horizonte der Natur — steht der Mensch. Giordano Bruno



Meinen letzten Vortrag beschloss ich mit der Hindeutung auf einen Tag der Träume. Dies mag Sie vielleicht befremdet haben; denn Giordano Bruno — geboren 1548, also fünf Jahre nach der Veröffentlichung von Kopernikus' Werk über die Bewegungen der Himmelskörper — ist der erste grosse Denker, der die neue Deutung des kosmischen Weltalls, die neue Vorstellung ungezählter Planeten, kreisend um unzählbare Sternensonnen, erfasst und sich angeeignet hat, und zwar mit solcher Leidenschaftlichkeit, dass er bei jeder Gedankenreihe seiner vielseitigen Unternehmungen hier anknüpft. In einem gewissen Sinne könnte man also nicht ohne Recht behaupten, er sei der einzige Erwachte gewesen inmitten einer Welt, die noch den mehr oder weniger christlich ausgeschmückten und wissenschaftlich zugestutzten altägyptischen Traum weiterträumte — eines Himmels oben, einer Erde in der Mitte und einer Hölle zuunterst. Und doch war er der Träumer und mancher, der ihm gegenüber auf dem Glauben an die stillstehende Erde beharrte, war ein nüchterner Realist[255]). Was wir hier zu unterscheiden haben, ist dies: wer schaut vorwiegend auf die empirisch gegebene Welt hinaus in dem Bestreben, ihre konkreten, anschaulichen Phänomene möglichst deutlich zu erfassen? und wer schaut vorwiegend in sein eigenes Innere hinein und richtet die Frage nach dem Wesen der Welt an seine Vernunft? Für den ersten Fall können wir als Beispiel Descartes, für den zweiten Bruno nennen. Beide mögen ja träumen, der erste vielleicht mehr als der zweite; denn die Träume werden von der Phantasie genährt und diese wiederum von der Natur; wessen Sinn lebhaft nach aussen gerichtet ist, der wird einen reichen inneren Vorrat an Vorstellungen besitzen und damit einen Grundstock zu kühnen Träumen; doch knüpfen derartige Träume an die Wirklichkeit an, wogegen der eigentliche „Träumer" — im üblichen, populären Sinne des Wortes — weniger mit der Wirklichkeit beschäftigt ist als mit seinen eige-

Die Traumgestalten

nen Gedanken über sie, und diese Gedanken als die wirklichste Wirklichkeit auffasst. Gerade dies ist nun für Bruno bezeichnend. Während ein Descartes sein eigenes Denken ähnlich betrachtet wie irgend ein sinnfällig gegebenes Phänomen der Natur, und gehirnanatomische Studien 280 fleissig betreibt in der Hoffnung, besondere „Organe“ des Gedächtnisses, des Urteilens usw. aufzufinden, ist ein Bruno eher geneigt, dem Sinnenzeugnis überhaupt zu misstrauen — *il senso non è principio di certezza* — und die Wahrheit nur in der Vernunft zu vermuten und sie aus dem Feuer des dialektischen Wortstreites hervorgehen zu lassen[256]). Dieser letzteren Sinnesart — der ganz eigentlich scholastischen — sind wir in unseren Vorträgen noch nicht begegnet; denn weder Goethe noch Leonardo noch Descartes hat etwas von ihr an sich; und ich glaube, wir werden über das Unterscheidende der intellektuellen Persönlichkeit Kant's manches Neue lernen, wenn wir diese scholastische Art zu sehen und zu denken der seinigen gegenüberstellen. Denn dass Kant ein spezifischer Denker war, ein Mann, der wie Bruno den grössten Teil und die besten Kräfte seines Lebens der Forschung durch Gedanken widmete, und dass er insofern auch ein Scholastiker genannt werden könnte und somit zu der selben Gruppe wie Bruno zu gehören scheint, das ist sicher; und trotzdem steht Bruno Kant weit ferner, als Goethe und Leonardo und Descartes ihm stehen. Hier kommt es also auf eine Analyse an, und unserem Grundsatz gemäss muss diese Analyse auf anschaulichem, nicht auf abstraktem Wege geschehen; wir müssen immerfort etwas dabei mit Augen sehen; sonst wären wir nicht sicher, ob wir noch wirklich Gedanken denken oder bloss Worte verknüpfen; wo keine Vorstellungen zugrunde liegen, geht uns Laien der geistige Atem aus. Wir müssen uns aber wohl überlegen, wie wir es anfangen wollen, scholastischer Denkart eine anschauliche Seite abzugewinnen. Hier dürfen wir uns noch weniger als früher vor einem Umweg scheuen,

wenn er uns nur zu diesem wünschenswerten Ergebnis führt. Ich glaube nun, jenes Wort vom Träumer und jene vorläufig nur kurz angedeutete Unterscheidung zwischen den Träumen eines Descartes und den Träumen eines Bruno ist geeignet, uns den richtigen Weg zu weisen.

An jeglicher Weltanschauung haben nämlich unwillkürlich erdichtete Traumgestalten bestimmenden Anteil; ohne sie kommt keine zu stande. Diesen Gestalten sind 281 durch die angeborene Art des Intellektes jedes einzelnen Denkers gewisse allgemeine Formen von vornherein eigen, und wenn auch die möglichen individuellen Kombinationen unerschöpflich an Zahl und Verschiedenartigkeit sind, so dass es gewiss lächerlich wäre zu glauben, die einzelne Persönlichkeit und ihre Gedanken liessen sich durch die Einreihung in ein Schema irgendwie genügend charakterisieren, so ist es doch tunlich — wenn der Blick nur zugleich umfassend und scharf die Phänomene betrachtet — die möglichen Grundformen der Weltanschauungen auf einige wenige zurückzuführen, genau in der selben Weise, wie wir befähigt sind, mehr als eine Million verschiedener Tiergestalten in acht oder neun klar definierbare Typen übersichtlich zusammenzufassen. Ich glaube sogar, dass eine derartige, naturwissenschaftlich gedachte, systematisch klassifizierende Untersuchung der möglichen Hauptrichtungen aller menschlichen Weltanschauungen eine unentbehrliche Ergänzung wäre zu jeder Geschichte der Philosophie; denn während das Wesen alles Historischen die Hervorhebung des zeitlich Bedingten ist, macht die Betonung des notwendig Ewigen das Wesen wahrer Wissenschaft aus.

Mit Ihrer Erlaubnis will ich also den analytischen Exkurs, der uns über abstrakte Dinge einen anschaulichen Überblick gewähren soll, gleich hier zu Beginn des Vortrages einschieben. Einen Tag der Träume hatte ich Ihnen versprochen; viele Träume sollen an Ihnen vorüberziehen, und Sie dürfen nicht ungeduldig werden, wenn wir manch-

mal weit abzuirren scheinen: das Ziel werde ich keinen Augenblick aus den Augen verlieren. Und sind wir erst so weit, dass wir die verschiedenen mythischen Träume — oder vielmehr Traumesarten — sicher voneinander zu unterscheiden verstehen, dann wird die Gegenüberstellung von Kant und Bruno — die bei uns doch nicht eine Darstellung von Lehren, sondern ein genaues Erfassen persönlicher geistiger Anlagen bezweckt — leicht, schnell und sicher zu bewerkstelligen sein, und sie wird uns dann — so hoffe ich — einen sehr grossen Dienst leisten, indem sie uns mit vollkommener Deutlichkeit und Schärfe zwischen Dogmatik und Kritik unterscheiden lehrt. Hinfürder werden Sie dann wissen, inwiefern Kant (und ausser ihm einzig Plato) auf einem andern Boden steht als sämtliche anderen Philosophen; es wird sein, als träten Sie aus einer Welt 282 in eine andere hinüber, und diese „andere" ist eben die Welt, wie Kant sie erschaute.

* * *

Der Urmythos aller Mythen

Im Schlaftraume findet eine Vermengung des am Tage mit Augen Erschauten und des im eigenen Denken frei Erfundenen statt; jedes dieser beiden Elemente ist an das andere unzertrennlich geknüpft; ohne die Verschmelzung beider käme kein Traum zu stande. Was hier in der passiven Gehirnfunktion des schlafenden Menschen stattfindet, kehrt auf allen Stufen der geistigen Tätigkeit wieder; alles Gedankenleben ist — wie wir es im vorigen Vortrag ausführlich nachweisen konnten — ein Produkt, das heisst ein Ergebnis aus mindestens zweierlei; und zwar kann man hier immer — wie schon Aristoteles uns einsehen lehrte (siehe S. 89) — zwischen einem „Tätigsein" und einem „Erleiden" unterscheiden. Nirgends aber tritt dies so deutlich wieder hervor wie in jenem dem Traum des Schlafenden entgegengesetzten Extrem: der vollbewussten, schöpferischen Weltanschauung bedeutender Geister. Und was

wir dort Traum nannten, dürfen wir hier als Mythos bezeichnen: Traum und Mythos sind tief innerlich verwandt, wie Sie das im weiteren Verlauf unseres heutigen Vortrags noch genauer einzusehen öfters Gelegenheit haben werden. Aus der Erdichtung von Mythen leitet Aristoteles mit Recht alles Philosophieren her und urteilt, dass der Philo-Mythos notwendig ein Philo-Sophos sein müsse, das heisst, dass, wer die Welt in mythischer Weise erschaut, über die Welt in philosophischer Weise nachzudenken befähigt sein werde[257]). Für Aristoteles bedeutet das freilich nur eine Art Vorstufe, und er glaubt sich selber dem Mythos völlig entwachsen und bei der positiven, endgültigen Wahrheit angekommen; doch heute lächelt ein jeder über diese Naivität des grossen Mannes, dessen Naturansichten von nachweisbaren Irrtümern wimmeln, so dass Naturwissenschaft erst möglich wurde, als seine verhängnisvolle Autorität gebrochen worden war. Wer sich hoch genug emporschwingt, wird einsehen, dass Aristoteles einfach einen Mythos durch einen anderen ersetzte, sowie später die Aristotelischen Mythen wieder durch andere, neue verdrängt wurden, weil eben keine Weltanschauung — und mag sie sich noch so empirisch geben — ohne Mythen auskommt, und zwar Mythen nicht bloss als Notbehelf und 283 Lückenbüsser hier und dort, sondern als ein Grundelement, welches das Ganze durchsetzt. Nicht alle besitzen wir Aristoteles' Scharfsinn und sehen wir die Philosophie aus dem traumverwandten Mythos herauswachsen, doch Alle neigen wir zu der Aristotelischen Naivität und glauben, das Mythische sei nunmehr durch die Wissenschaft überwunden, wogegen in Wahrheit infolge der Erforschung der Natur die Zahl der Mythen nur zugenommen hat.

Einzig der sogenannte „positive Geist" mag mit wenigen Dichtungen auskommen und rühmt sich dessen; was ihn aber auszeichnet, ist nicht — wie er sich einbildet — dass er in lauter „Wirklichkeit" lebt, sondern im Gegenteil, dass er mit einem Minimum an Wirklichkeit aus-

kommt; er bleibt auf dem Indifferenzgebiet stehen, mitten inne zwischen Empirie und Vernunft, Anschauen und Denken, Träumen und Dichten, so dass sich in ihm alle Eindrücke und alle geistigen Triebe gegenseitig neutralisieren und aus allem, was uns Menschen verschwenderisch geschenkt worden ist, als *summa summarum* „Null" hervorgeht. Abgesehen von dieser pseudovegetativen Füllung eines Bauchs und eines Portemonnaies, genannt Positivist, sind wir Alle auf Mythen angewiesen, heute wie vor Jahrtausenden. Und zwar darum, weil die Duplizität, die Zwiefachheit, ein Grundphänomen des Menschenwesens ist und weil wir die Kluft zwischen Anschauung und Verstand, zwischen Natur und Ich nicht anders zu überbrücken vermögen als durch mehr oder weniger bewusst erdichtete oder erträumte Mythen. Ich stelle das jetzt ohne jede weitere Erläuterung hin, weil Sie ja schon im vorigen Vortrag gesehen haben, dass wir immerfort genötigt sind, unsere Anschauungen zu schematisieren und unsere Gedanken zu symbolisieren — sonst besässen wir weder Anschauungen noch Gedanken. Es ist ein gewaltsames und sozusagen „künstliches" Tun, was unserem ganzen Gedankenleben zu Grunde liegt. Einstweilen genügt es, Sie auf die überall bestehende Kluft und auf ihre Überbrückung durch Traumvorstellungen des Menschen aufmerksam gemacht zu haben. Diese Überbrückung, wenn sie im grossartigsten, umfassendsten Sinne, behufs Erschaffung eines einheitlichen Weltbildes, stattfindet, ist ein Mythos.

Der Mythos — dieser bewusste, wachende Traum — hat nun, genau so wie der Traum des Schlafenden, immer 284 eine doppelte Wurzelung: einerseits wächst er aus dem Erschauen der Natur heraus, andrerseits entstammt er dem Nachdenken des Menschen über das eigene Ich. Der Mythos ist also nicht bloss Bild, sondern auch Gedanke: er enthält ein sinnliches und ein unsinnliches Element. Wie sehr Aristoteles mit seiner Gleichung Philomythos-Philosophos recht hat, wie nachweisbar wahr es ist, dass Phi-

losophie sich aus Mythologie entwickelt, können wir mit voller Deutlichkeit erblicken, wenn wir bis zu den altarischen Indern zurückgreifen. Der weite Himmelsdom, die Sonne in ihrem täglichen Lauf, das Morgenrot, der Mond, die Sterne, die Winde, die Wolken, der Blitz, der zur Erde befruchtend hinabfallende Regen, das vom häuslichen Herd himmelwärts aufsteigende Feuer, kurz, das mit Augen Erblickte in seinen einfachsten Linien bildet den Grund — den ganzen Grund — der reichen Mythen, die wir in dem Rigveda antreffen. Nun aber werden diese treu beobachteten äusseren Naturvorgänge dadurch zu Gedanken und Religion, dass sie auf den Menschen und der Mensch auf sie bezogen werden. Was die Augen draussen erschauen, wird als Widerspiegelung dessen, was drinnen erlebt wird, aufgefasst, und der innere Vorgang scheint wiederum eine Widerspiegelung des äusseren zu sein. So findet ein beständiges Hin und Her statt. Die unbewusst vollzogene, völlig naive Voraussetzung ist die, dass das Kosmische und das Menschliche gleichartig seien, dass sie sich gegenseitig durchdrängen, dass der Makrokosmos ohne weiteres von dem Mikrokosmos gedeutet und verstanden werden könne; ,,nichts ist drinnen, nichts ist draussen: denn was innen, das ist aussen"; die Natur ist menschenartig und der Mensch ist ,,naturartig". Der Gedanke an eine Unterscheidung existiert noch gar nicht. Und so betet denn der altarische Hirt in jenen Zeiten, wo er in dem Hochgebirge lebte und noch nichts besass, was einer abstrakten Philosophie glich, zu den Göttern des ersten Frühlichtes — den ritterlichen Açvinen, Vorläufern des hellenischen Dioskurenpaares — nicht allein um Hilfe gegen die Gefahren der Nacht, sondern auch um Wissen, um Erkenntnis; es ist nicht anders möglich, als dass, wer die Schatten der gefahrdrohenden Nacht überwindet, der morgendliche Vorbote der Sonne, zugleich ein Überwinder der Nacht des Unwissens, ein Spender geistiger Erleuchtung sei. Nicht bloss heisst es in einem solchen Gebet: ,,Weckt frohen Mut

uns!“ — was auch der gedankenärmste Mensch vom
285 frischen Morgenhauch erwarten könnte — sondern es heisst zugleich: „Und bringet uns Erkenntnis!“[258]). Ebenso wird zum Sonnengott Savitar gebetet, er möge nicht nur das „begehrenswerte Licht“ dem Menschen spenden, sondern er möge auch „das Denken fördern“[259]). Wenn die Sonne aufgeht, werde ich weise; ich brauche ja nur die Augen aufzumachen und alles auf mich zu deuten; ich finde mich erklärt in der umgebenden Natur und die Natur erklärt in mir. Wie es im *Rigveda* heisst: „Im Herzen schuf Varuna den Willen, am Himmel die Sonne“; gleicher Art sind beide.

Was hier vorliegt, ist genau das selbe wie das, was wir heute in unserer abstrakten und umständlichen Gedankenverknüpfung „die Lehre von der Identität von Denken und Sein“ nennen, die namentlich durch Fichte, Schelling und Hegel wieder zu hohen Ehren kam, doch auch die versteckte Grundlage der Schopenhauerschen Lehre bildet und unter unseren Zeitgenossen sich nicht minder deutlich in so weit abweichenden Geistern wie Dühring und Wundt kundgibt. Was bei metaphysisch beanlagten, doch primitiven Völkern völlig naiv vorausgesetzt wird, weil selbst der Gedanke an die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Welt und Mensch, zwischen Angeschautem und Gedachtem nicht aufkommt und gar nicht verstanden werden könnte, wird von diesen Philosophen als Doktrin wieder eingeführt. Giordano Bruno z. B. (der sich hierin, wie in den meisten Dingen, eng an Plotin anschliesst) lehrt ausdrücklich, dass die „Stufenleiter“ der menschlichen „Gemütsbewegungen“ *(affetti)* genau der „Stufenleiter“ der Natur entspreche und somit „alle Arten des Seins widerspiegele“ *(mostra tutte le specie de lo ente)*[260]).

Grundlegend für unsere heutigen Ausführungen ist nun die Einsicht, dass diese Gleichsetzung von Angeschau-
286 tem und Gedachtem und (erweitert) von Natur und Vernunft — eine Gleichsetzung, die, wie Sie sehen, seit den

ältesten Zeiten, von denen wir Nachricht besitzen, bis zum heutigen Tage herab eine so grosse Bedeutung für die Weltanschauung der Indoeuropäer besitzt — der Urmythos aller Mythen ist. In Wirklichkeit gähnt hier eine Kluft; Sie haben es in jedem unserer Vorträge gesehen; und zwar gähnt sie nicht bloss zwischen Welt und Mensch — als zwei getrennte Wesenheiten gedacht — und zwischen Anschauen und Denken — als zwei verschiedene Funktionen aufgefasst — sondern sie setzt sich gleichsam in Seitenrissen fort in das Anschauen und in das Denken hinein und bewirkt, dass wir weder die Welt rein anzuschauen oder aber rein zu denken, noch unser eigenes Selbst völlig als Subjekt oder völlig als Objekt zu betrachten vermögen. Das ist die grundlegende Tatsache unseres gesamten geistigen Lebens, wie sie durch Immanuel Kant ein für allemal festgestellt worden ist. Der noch völlig naive Mensch aber merkte von diesem Tatbestand nichts und warf von einer Seite der Kluft zur anderen eine Brücke hinüber, die nicht weniger sinnfällig und farbenprächtig war, aber auch nicht mehr objektive Wirklichkeit und Tragkraft besass als der Regenbogen, auf dem die Germanengötter in Walhall einzogen. Über diese selbe Brücke wandeln die Menschen noch heute hin und her, wenn auch die einen sich den Riesen Schopenhauer, die anderen den Zwerg Büchner, die meisten aber irgend einen der zahlreichen *dii minores* zum Führer auf dem Wolkenpfad erküren. Aus genügender perspektivischer Entfernung erblickt, wird sich der Unterschied zwischen den naiven Annahmen eines altarischen, nachsinnenden Hirten und den äusserst gekünstelten eines Hegel in einen Gradunterschied auflösen; eine völlig neue Lösung des ewigen Rätsels ist nur die kritische Lösung.

Weil nun jener Urmythos in Wirklichkeit eine Dichtung, eine gewaltsame Annahme war, so war es unmöglich, sich dabei zu beruhigen. Wie im Schlafe der Traum Träume gebiert, so mussten auch aus dem einen Mythos

andere geboren werden, sonst schwand die luftige Brücke dahin und der Abgrund gähnte zu Füssen. Und so beobachten wir denn zunächst, dass der Stamm des primitivsten, allumfassenden Mythos sich in zwei Hauptzweige gabelt, je nachdem die Neigung vorwaltet, das Gedachte oder aber das Angeschaute vorzüglich zu betonen; anschaulich gesprochen, je nachdem der Mensch als Inbe-
287 griff der Welt oder im Gegenteil die Welt als Auseinanderfaltung und sichtbarliche Darlegung des Menschen die Aufmerksamkeit vorherrschend beschäftigt. In letzterem Falle — dort also, wo dem Erschauten der Vorrang vor dem Gedachten zugestanden war — gelangte man im Verlaufe der Zeit zu einer künstlerischen Weltanschauung, wie in Griechenland, wo selbst die abstrakten Denker überall an Sichtbarkeit und Vorstellbarkeit anknüpfen, überall gestaltend auftreten (denken Sie nur an Demokrit, der einer abstrakten Weltmechanik zulieb die sinnfälligen Atome erfindet, und an Aristoteles, der die unbewussten logischen Funktionen unseres Intellektes in übersichtliche Schemen bringt); in ersterem Falle — das heisst dort, wo man geneigt war, einseitig das Denken zu betonen — gelangte man nach und nach dazu, die aussermenschliche Natur, die sichtbare Welt, von der man im ursprünglichen Mythos ausgegangen war, gar nicht mehr zu sehen, sie womöglich ganz zu leugnen, auch alles Anschauliche im menschlichen Denken immer mehr herabzusetzen, wie im Indien der brahmanischen Blütezeit, wo dann zuletzt nur noch das reine, vorstellungsbare Denken übrig bleibt, das Ich in höchster Potenz, das allumfassende, unindividuelle „Selbst" *(Paramâtman)*[261]). Hellenen und Indoarier haben höchst wahrscheinlich gemeinsame Vorahnen und gelangen dennoch zu so verschiedenen Zielpunkten! Sie sehen also, wie die Richtung des mythischen Denkens und die Richtung der Kulturentwickelung Hand in Hand gehen.

Wir müssen aber bei dieser ersten Gabelung des ursprünglichen Mythos der Identität von Denken und Schauen

in zwei wesentlich verschiedene Richtungen noch einen Augenblick verweilen; denn wir werden bald eine bunte Reihe höchst verwickelter Gedankenkomplexe zu betrachten haben, und anschaulich werden diese nur bleiben, wenn wir das mythische Element gleich von Anfang an klar ins Auge gefasst haben. Wir kennen jetzt den grossen Urmythos, und wir haben soeben gesehen, wie aus diesem einen Mythos zweierlei so verschiedene Arten, die Welt anzuschauen, hervorgehen können, dass nahe verwandte Völker zuletzt an entgegengesetzten Enden der Geistesskala ankommen. Wir können aber diese selben zwei Hauptzweige in den Seelen unserer Denker bis zum heutigen Tage nachweisen und dadurch das anschaulich Mythische dort 288 erblicken lernen, wo man die äusserste Abstraktion am Werke wähnt.

Sprach ich bisher von einer Gegenüberstellung von Mensch und Welt, von Denken und Anschauen, so tat ich das, weil diese Fassung uns heute am nächsten liegt. Diese Begriffe sind aber für einfache Völker zu verwickelt und zu abgezogen; die erste Unterscheidung, die selbst bei den allerprimitivsten Völkern nachweisbar ist (diese Tatsache steht jetzt ethnologisch fest), ist die zwischen dem B e s e e l t e n und dem N i c h t b e s e e l t e n. Und da die Vorstellung einer „Seele“ überall mit der des „Atems“ zusammenhängt, das Atmen aber das wichtigste Symptom des „Lebens“ ist, so verschmilzt mit der Unterscheidung zwischen einem Beseelten und einem Unbeseelten auch die zwischen einem B e l e b t e n und einem U n b e l e b t e n. Ich, der Mensch, der Denkende, bin beseelt und belebt; der Stein hier in meiner Hand, das Angeschaute, das Stück Natur, scheint unbeseelt und unbelebt. Aus jenem Urmythos aber, welcher die Gleichsetzung von Mensch und Natur zur Grundlage aller Weltanschauung gemacht hatte, ergaben sich bei eingehenderem Nachsinnen zwei entgegengesetzte Schlussfolgerungen; denn die einen sagten: ich lebe und bin beseelt, folglich lebt alles und ist alles beseelt;

wogegen die anderen schlossen: die Welt um mich herum ist ein lebloser, seelenloser Mechanismus, folglich das Ich auch. Zunächst wollen wir diese extremen Lehren an einigen wenigen Beispielen näher kennen lernen; das wird uns in die Werkstatt einführen, wo Weltanschauungen geschmiedet werden.

Die Gruppe der älteren hellenischen Denker — wie sehr auch ihre Auffassungen voneinander abweichen — pflegt man unter dem Namen Hylozoisten zusammenzufassen, und das heisst Leute, welche allen Stoff, also unseren gesamten Kosmos für belebt halten. Diese Anschauung ist aber nie ausgestorben, sondern war zu allen Zeiten und ist auch heute noch beliebt. Der vielzitierte Spruch des Thales, alles sei voll von Göttern[262]), findet die fast buchstäblich genau entsprechende Formulierung zwei und ein viertel Jahrtausende später bei unserem Bruno, wenn er im *Spaccio* (S. 529) spricht: *la natura, come devi sapere, non é altro che Dio nelle cose*, die Natur, müsst ihr wissen, ist nichts anderes als Gott in den Dingen. Bruno, der Träumer, der 289 Mann, dessen Blick ganz nach innen gerichtet ist und der darum überall ein ,,Innen“ zu entdecken wähnt, Bruno kann sich gar nicht vorstellen, dass nicht auch die Steine Sinne und Seele besitzen sollten *(non est, crede, lapis sine anima et sine, in suo genere, sensu I², 158)*[263]). Und im neunzehnten Jahrhundert lebte ein bedeutender exakter Naturforscher, Fechner, der zwar von ,,den Phantastereien der Mythik und Mystik“ nichts wissen zu wollen vorgab, selber jedoch das Universum als einen ,,Kosmorganismus“ auffasste und die Gestirne als lebendige ,,Zwischenstufen“ zwischen den sie bewohnenden Geschöpfen und dem ,,psychophysischen Allwesen“, Gott[264]). Sie sehen, wie der Mythos ,,ich lebe, folglich lebt alles“ das verschiedenstgeartete Denken, vom rein scholastischen bis zum rein naturwissenschaftlichen, gestalten kann. Doch schöpfen ebenso bedeutende Forscher und Denker, und zwar ebenfalls seit jeher, aus genau dieser selben instinktiven Gleichsetzung

von Denken und Schauen eine entgegengesetzte Anschauung, nämlich die Anschauung: nichts ist belebt, in der körperlichen Natur sind nirgends Götter. Solche Männer richten eben ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Natur und achten daher mehr auf die Mechanik des Geschehens; für sie schrumpft infolgedessen die Anteilnahme der Seele immer mehr zusammen. Denken Sie, bitte, nur an die Naturauffassung unserer heutigen exakten Wissenschaft und an die Schwingungen des Äthers, wie wir sie im Leonardo-Vortrag kennen lernten; das Lebendige im Licht, dasjenige, was für unsere Menschenseele im Lichte unmittelbare Bedeutung besitzt — die Farbe — schwand vor unseren Augen völlig hin; Farbe war zuletzt nur ein überflüssiger, sehr ungenauer Name für eine Zahl; und dann kamen die am weitesten fortgeschrittenen Physiker und sagten: wir brauchen euren ganzen sichtbaren Kosmos überhaupt nicht, uns genügt ein leerer Raum mit Energie darin (siehe S. 114). Der Mann nun, der die Vorstellung der Schwingungen als allererster aufbrachte, Descartes, hatte schon die Konsequenz besessen, fast bis ins Innerste zu dringen und — durch Aufstellung seiner bekann- 290 ten Automatentheorie — nicht allein das Leben der Steine und Gestirne, sondern auch das Leben der Lebendigen aufzuheben. Der Tierleib (und *a fortiori* die Pflanzengestalt) ist nach ihm eine Maschine; *je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose (III, 519);* sämtliche Bewegungen können erklärt werden *en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues (Les passions de l'âme,* XVI); und so gelangt Descartes zu der festen Überzeugung, dass mit einziger Ausnahme des Menschen alle Tiere Automaten, das heisst bewusstlos sind, keine irgendwie geartete *anima* und keinen *sensus* besitzen, kurz, dass sie leblos sind. Descartes geht aber noch weiter, oder wenigstens neigt er dazu, noch weiter zu gehen. In seinen *Passions de*

*l'âme* schränkt er auch die Menschenseele auf die Willenstaten und auf jene Empfindungen ein, die im Willen Widerhall finden, und nicht lange vor seinem Tode gesteht er einem besonders drängenden Korrespondenten, dass er den ganzen sinnlichen Verstand *(l'imaginer)* und die Empfindung *(le sentir)* nur insofern zur „lebendigen" Seele zählt, als sie mit dem Körper verbunden sind (VIII, 574); das reine Denken bleibt also allein als ein eigentlich Lebendiges, Seelenhaftes übrig, ein Denken, das weder vorstellt, noch empfindet[265]). Das ist kaum mehr als ein unvorstellbares Phantom, eine blosse Ehrenrettung des Begriffes „Seele". Was nun hier in dem so heiss und unablässig nach wahrer Anschauung ringenden Manne vorging, wäre schwer zu deuten, schwer wenigstens als das zu deuten, was es ist, nämlich als die blosse Umkehrung des naiv mythologischen Hylozoismus, wenn uns nicht wieder aus Indien durch die Ausbildung genau der selben Auffassung — nämlich der Betonung des Seins im Gegensatz zum Denken, der Natur im Gegensatz zum Menschen — durchgeführt aber bis in ihre letzten Konsequenzen, volle Deutlichkeit geschenkt würde. Ein Denker, namens Kapila, der etwa zwei und einhalb Jahrtausende vor Descartes gelebt haben mag und also annähernd ein Zeitgenosse des Thales war, lehrte als „abschliessende, geläuterte, irrtumslose, absolute Erkenntnis" die Ein-
291 sicht: Ich bin nicht. Nicht bloss ist nicht alles voll von Göttern, nicht bloss leben weder Steine noch Tiere, nein, auch der Mensch lebt nicht, auch ich, der ich dies denke, lebe nicht. „Mit jenen Worten — ich bin nicht", schreibt ein indischer Kommentator, „sind sowohl die inneren Vorgänge — d. h. die Entscheidung des Urteilsorgans, der Wahn des Subjektivierungsorgans, die Feststellung des inneren Sinnes und die Wahrnehmungen der übrigen Sinne — als auch die äusseren Funktionen des Körpers dem Selbst abgesprochen"[266]). Wenn aber sowohl die „inneren" Vorgänge als

die „äusseren" dem Leben abgesprochen werden, so bleibt nur die Urmaterie als „Wurzelgrundform" (so nennt sie Kapila) alles dessen, was erscheint, und mein eigener Körper mitsamt den Gedanken des Gehirns und den Gefühlen des Nervensystems ist ein mechanischer Automat. Kapila war eben ein freierer Mann als Descartes, er lebte nicht unter der Tyrannei christlichen Glaubenszwanges, und so hatte er den mechanistischen Gedanken bis in seine letzten Konsequenzen verfolgen dürfen und sich gesagt: auch das, was den Menschen am meisten auszeichnet, die Fähigkeit, logisch zu schliessen, Urteile zu bilden, ist doch an ein materielles Organ gebunden, und dieses Organ (das Gehirn) ist, „weil es der Materie angehört, ungeistig, und deshalb ist auch die in demselben vor sich gehende Feststellung (nämlich die Schlussfolgerungen) ebenso ungeistig wie ein Topf und andere Objekte". Das Leben wird nur vorgetäuscht, indem „der ungeistige innere Körper scheinbar geistig und ebenso die am Handeln unbeteiligte Seele scheinbar handelnd" wahrgenommen wird[267]). Diese Seele — die am Handeln unbeteiligte — ist das schlackenlos reine Selbst, bei dem „jegliche Täterschaft ausgeschlossen ist", das „unbedingt und absolut isoliert (das heisst von der Materie geschieden) ist" und — sobald der „Subjektivierungswahn", wie Kapila es nennt, sich verloren hat — „unbeweglich und zufrieden auf die Materie blickt"[268]). Das entspricht ziemlich genau der Vorstellung Descartes' von der *pure intellection* (II, 257), von dem *moi* (buchstäblich das „Selbst" der Inder!) *qui est entièrement distinct du corps*[269]), von einer Seele (lieber sagt Descartes aber „Geist"), die etwas ganz anderes ist als die sinnliche Phantasie (*l'imagination purement corporelle*, XI, 266). Vielleicht wundern Sie sich, hier dem Ausdruck Seele oder Geist überhaupt noch zu begegnen? Doch urteilen Sie nicht zu schnell. Ich erinnerte Sie vorhin an den leeren Raum unserer Physiker; hier haben Sie dessen genau entsprechendes Gegenstück: die leere Seele, das leere Ich. Jene 292

Vorstellung des leeren Raumes mit nur Bewegung darin ist doch kein Spass, keine Extravaganz tollgewordener Gedankendrescher, sondern im Gegenteil eine theoretische Annahme, zu der höchst nüchterne, positive, antimystische Naturforscher getrieben werden; ebensowenig ist diese leere Seele des Kapila und des Descartes ein unmotiviertes Gedankenbild, vielmehr ergibt sie sich mit unentrinnbarer Notwendigkeit aus jenem ersten, unbewussten Gewaltakt, aus der mythischen Gleichsetzung von Mensch und Natur, von Denken und Schauen — sobald man den einen der beiden Wege, die von dort aus abzweigen, bis ans Ende verfolgt[270]).

Schon diese Beispiele genügen, Ihnen zu zeigen, wie der naive Urmythos zu allen Zeiten und sogar bei den vermeintlich neuesten Ergebnissen des menschlichen Denkens tief hineinreicht bis ins Innerste unserer Weltanschauungen. Ob Gestaltung oder Vernichtung aller Gestalt, ob die Neigung, den Stoff zu beseelen, oder die Neigung, das Seelische zu verstofflichen, vorherrschen soll: beide Richtungen lassen sich auf traumhafte, mythische Voraussetzungen zurückführen, aus denen sie mit Notwendigkeit hervorgehen. Jetzt ist aber, glaube ich, unser Blick für das dem vorgeblich losgelösten, selbständig aufbauenden Denken überall zugrunde liegende Anschauliche so weit geschärft, dass wir auch im einzelnen zu verfolgen vermögen, inwiefern selbst anscheinend völlig abstrakte Gedankenreihen immer auf Naturmythen zurückgehen. Zunächst müssen wir uns an einem zusammenhängenden, konkreten Beispiel belehren, und zwar wird es sich empfehlen, uns auf Griechenland zu beschränken, da dessen Philosophie allgemein bekannt ist und doch aus genügender Ferne perspektivisch überblickt wird; ich muss mich natürlich aphoristischer Kürze befleissigen. Besitzen wir aber erst eine klare Vorstellung der Entwickelung von Thales bis zu Aristoteles in ihren Hauptlinien, so werden wir, hoffe ich, genügend gestärkt sein, eine völlig an-

schauliche Vorstellung aller auf Grundlage des Mythos überhaupt möglichen Weltanschauungen zu gewinnen, so 293 dass einzig die eigentlich kritische — jeglicher Dogmenbildung entgegengesetzte — Auffassung des Weltproblems übrig bleiben wird, wie sie Plato geahnt und Kant in voller Deutlichkeit entwickelt hat.

Von Thales bis Aristoteles.

Thales, der — wie Sie vorhin hörten — die Welt voll sein liess des Göttlichen, gebraucht dennoch die Gottheit nicht wie die Juden als *deus ex machina* zur Erschaffung der Welt; vielmehr ist es sein Gemüt, aus dem er den Glauben an Götter schöpft, mit denen er dann die Natur bevölkert. Sobald er aber nicht in sich hinein, sondern in die Natur hinausschaut, sieht er wie Homer alles nach den unabänderlichen Gesetzen der mechanischen Notwendigkeit geschehen, und er meint, die Welt müsse sich aus einem Urelement oder Urstoff (στοιχεῖον) „entwickelt" haben, und dieser allem Sichtbaren zugrunde liegende Urstoff sei das Wasser. Woher nimmt er diese Vorstellung? Schon Aristoteles erblickt ihren Ursprung in dem uralten hellenischen Mythos von Okeanos und seiner Gemahlin Tethys, den Urhebern aller Dinge (*Metaphysik* I, 3), und jetzt sind wir in der Lage, noch weiter zurückzuweisen, nämlich auf den Schöpfungsmythos des *Rigveda* (X, 129), nach welchem ebenfalls aus der „lichtlosen Wasserflut" sich die Erde mit ihrem Leben und Lieben (*kâma*) „entwickelt". Ungefähr das, nur mit ein bisschen anderen Worten, sagt die heutige Naturwissenschaft.

Eine bewusste Unterscheidung zwischen Mensch, Gott und Welt ist also hier nicht vorhanden; die Identität des Beseelten und Unbeseelten kommt noch ganz naiv zum Ausdruck: alles ist beseelt, alles ist voller Götter, und zugleich ist alles rein stofflich und entwickelt sich mechanisch aus der Materie.

Bedeutend verwickelter wird die Weltanschauung — weil eben schon etwas mehr Logik und etwas weniger Anschauung darin liegt — bei dem ersten hellenischen Denker,

der von Thales merklich abweicht. Theoretisch ist Heraklit ebenso monistisch und ebenso hylozoistisch wie Thales; doch verfolgt man seinen Gedankengang, so sieht man, dass er als Mittelpunkt den Menschen nimmt und unter ihm die Welt, über ihm das Göttliche unterscheidet. Heraklit ist eben mehr Denker als Naturbeobachter, doch dürfen Sie das ja nicht (mit unseren Handbüchern) als einen Fortschritt deuten; es handelt sich einfach um eine
294 persönliche Anlage. Gerade Heraklit greift auf die uralte, allen Indoeuropäern gemeinsame mythische Vorstellung vom Odem, vom Lebenshauch als dem Grundprinzip des Alls zurück. Das indische Wort *prâna* bedeutet genau so wie Heraklit's griechisches Synonym πνεῦμα (Pneuma) zunächst Wind, Luft, sodann Odem, daher aber auch Leben und schliesslich (als der unsichtbare Teil des Lebens aufgefasst) Geist oder Seele. Auch das *Hagion Pneuma* oder der Heilige Geist der christlichen Mythologie ist der geradlinige Nachkomme des heiligen Prana der Veden. Sie sehen, wie diese Beiden — Thales und Heraklit — in schlichtester mythischer Einfachheit einander gegenüber stehen. Der eine schaut hinaus auf die Natur und sagt: „dort muss es ein Grundelement geben — das Wasser"; der andere schaut hinein in sich und sagt: „hier muss es ein Grundelement geben — den Lebensodem". Das ist genau die selbe Gegenüberstellung, die Sie vorhin zwischen Descartes und Bruno sahen.

Nun aber müssen wir einen Schritt weiter tun, indem wir untersuchen, wie sich bei Heraklit aus dieser Einheit zweierlei entwickelt, nämlich die Welt und das Überweltliche.

Das Grundelement, der Menschenodem — das unsichtbare Lebensprinzip — verdichtet sich für ihn nach unten zu in eine sichtbare Welt, nach oben zu erhebt und läutert es sich bis zu einem Gottesbegriff; für beides knüpft Heraklit wiederum an mythische Vorstellungen an. Als materiellen Träger des Lebenshauches und insofern Schöpfer des wahr-

nehmbaren Alls preist er nämlich das Feuer, daher denn bei ihm das Urwesen πνεῦμα καὶ πῦρ — Lebenshauch und Feuer — heisst. Auch das ist ein urarischer Mythos, aus hundert Naturbeobachtungen, gefolgt von Gleichsetzung des Denkens und Schaffens, entnommen: das Feuer am Himmel als Tageslicht und -wärme, das Feuer im Blitz, das Feuer auf dem Herde und als Verzehrer des Opfers, dazu die Wärme des lebendigen Körpers im Gegensatz zu der Kälte des toten, die Glut des hervorquellenden Blutes und die heissen Eingeweide des frischgeschlachteten Opfertieres — braucht man denn mehr, um zu schliessen, dass Feuer und Leben eins seien? Kein Wunder, dass die alten indischen Bücher diese selbe Gleichsetzung — *Pneuma kăi Pyr* — ausdrücklich lehren: ,,Jenes Feuer, das dieses Weltall ist, das ist auch der Prâna, der Lebensodem"[271]).

Und jetzt die Gottesvorstellung des Heraklit. Sie ist ungemein fein. Heraklit ist, wie Sie gesehen haben, grundsätzlicher Monist; sein *Pneuma kai Pyr* besagt: das Wesen 295 des unsichtbaren Ich (der Lebensodem) und das Wesen der sichtbaren Welt (das Feuer) ist ein und das selbe. Diese ,,Harmonie" zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten ist identisch einerseits mit dem, was ich in den scheinbaren Zufälligkeiten meines Lebens als ,,Schicksal" empfinde, andrerseits mit der unverbrüchlichen göttlichen ,,Notwendigkeit" des Geschehens, die ich in der Natur erblicke; schaue ich hinaus auf die Natur (das Feuer), so nenne ich jene allgemeine Harmonie ,,Weltordnung" (Kosmos), denke ich darüber nach im Ich (im Lebensodem), so nenne ich's ,,Logos", das ,,Wort", das vom Anfang ist[272]). Für den sinnenden Philosophen nun sind diese verschiedenen Namen — Harmonie, Schicksal, Notwendigkeit, Weltordnung, Logos, — alle nur verschiedene Bezeichnungen für das eine Göttliche; steht aber der Mensch auf dem Standpunkt — nicht des Nachsinnens — sondern des praktischen und politischen Lebens, so soll er dieses Göttliche unter der Vor-

296 stellung des „Zeus“ verehren. Darum spricht Heraklit das tiefe, einfache und nur deswegen vielumstrittene, weil vielfach missverstandene Wort: „Das Eine, das allein Wissende, mag nicht und zugleich mag es wohl mit dem Namen Zeus angerufen werden“[278]).

So dachten die besten Männer Griechenlands über Gott und Welt etwa 500 Jahre vor Christi Geburt; es war eine hohe und herrliche Anschauung, harmonisch schwebend zwischen der mit Augen erblickten Natur und dem unsichtbaren Ich und voll reicher Gedankenanregungen. Nun aber tat sich der grosse Riss auf. Bisher waren (in Griechenland) ohne weiteres das Ich und die Welt für identisch gehalten worden, nicht etwa, als hätte man über diese Identität dogmatisiert, sondern sie war als eine offenbare Tatsache betrachtet und nicht erst in Frage gezogen worden. Man konnte mit Thales den Nachdruck auf das geschaute Naturelement oder man konnte mit Heraklit den Nachdruck auf das atmende Denken legen; doch dass es zweierlei gebe oder geben könne, darauf war man noch nicht verfallen. Jetzt kam die Überlegung, und durch sie rückten Natur und Ich auseinander. Die verzweifelten und vor keiner Sophisterei zurückschreckenden Versuche der Eleaten, die mathematische Einheit alles Seienden als Dogma durchzusetzen, sind für uns hauptsächlich als ein Symptom der stattgefundenen und nie mehr in befriedigender Weise rückgängig zu machenden Entzweiung interessant. Und wie das Ich und die Natur, so traten jetzt auch Gott
297 und die Welt auseinander; darum mussten neue Begriffe geschmiedet, neue Weltanschauungen aufgebaut werden. Trotzdem verlor die angeschaute Natur ihre traumerregende Kraft über unsere Phantasie nicht, und die zugrunde liegenden Mythen beharrten — wie Sie gleich sehen werden — mit geringen, nur äusserlichen Veränderungen. Von jetzt an bedarf es aber der Aufmerksamkeit, um das mythische Element als ein solches aus dem Gemenge zu entwirren.

Wie Sie ohne Zweifel wissen, war es Anaxagoras, der mit seinem *Nus* einen neuen Gottesbegriff schuf. *Nus* wird gewöhnlich — doch eingestandenermassen unbefriedigend (Zeller I², 990 Anm.) — mit ,,denkendes Wesen" oder kürzer ,,Vernunft" übersetzt; es entspricht, wenn ich die Erläuterungen der Fachgelehrten richtig verstehe, mehr dem Lateinischen *mens*, dem Englischen *mind;* die Franzosen übersetzen *intelligence.* Eigentlich kommt es auf die genaue Wortübersetzung wenig an; was Sie verstehen müssen, ist dies, dass der *Nus* die Inthronisierung des Ich auf Kosten der Natur, und das heisst die Inthronisierung der logischen Überlegung auf Kosten des Schauens und Beobachtens bedeutet. Wie die Logik die Gedanken des Menschen ordnet, in eben der selben Weise ordnet die Vernunft die Welt; ,,im Anfang war alles ein Durcheinander *(migma);* da kam der Nus und schuf die Weltordnung". Sie sehen, dass der uralte Mythos des Chaos für diesen neuen Vernunftglauben gleichsam die Grundlage abgibt, nur dass jetzt der Rationalismus die Alleinherrschaft antritt und nicht Naturkräfte, sondern aussernatürliche Verstandeskräfte die Welt hervorbringen. Daher nennt Anaxagoras mit Recht seinen Nus αὐτοκρατής, einen Selbstherrscher. — Sehr merkwürdig ist es nun wahrzunehmen, wie fern dieser neue Gott sofort wegrückt. Thales hatte Götter überall gesehen, Heraklit hatte das Göttliche auf Schritt und Tritt empfunden; jezt dagegen schwindet die Gottheit — ewig unsichtbar — bis an die Grenze des Weltalls; sie ist lediglich der ,,Ordner", der ,,erste Beweger", fast nur noch ein Gedanke; und zwar nicht etwa ein mystisch-natursymbolischer Gedanke wie Vâc-Logos, sondern ein abstrakt konkreter: selber nur noch stoffloses, ungestaltetes Denken, nicht eine sinnfällige Gestalt, für die Welt aber lediglich eine mechanische, nicht eine innere Notwendigkeit.

Sie werden gleich sehen, wie ich das meine.

Sie erinnern sich, dass Descartes und Kapila, indem sie

die Seele vollkommen aus der Materie ausschieden, sozu-
298 sagen eine reinere, völlig mechanische Natur gewonnen hatten. Ähnlich geht es hier zu. Indem Anaxagoras einen ausser- und überweltlichen Gott schafft, entgöttlicht er die Natur und fasst sie mehr rein mechanisch auf als seine Vorgänger; das ist der springende Punkt. Für Anaxagoras selber hatte die Erfindung des *Nus* nicht viel mehr Bedeutung als das *cogito, ergo sum* für Descartes (S. 178 fg.). Unsere Fachphilosophen aber, denen alles Abstrakte ein Höheres dünkt, haben sich einen Anaxagoras zurechtgelegt, dem der wirkliche wenig entspricht; sie lobpreisen wie Tempelpriester den Erfinder eines „höheren, rein geistigen Gottesbegriffes" und merken gar nicht, dass Anaxagoras es lediglich auf rationelle Naturwissenschaft abgesehen hat und den gedachten Gott nur braucht, um die unmittelbar wahrgenommenen Götter loszuwerden. Denn sein Augenmerk bleibt auf die Welt, nicht auf Gott gerichtet; sein Denken ist durchaus mechanistisch. Er gesteht selber naiv, er greife nur dann zu seinem Gott, wenn er ohne ihn durchaus nicht weiter zu kommen wisse. Insofern er sich die Entstehung einer Ordnung nicht denken kann ohne ordnende Vernunft, braucht er ihn „abstrakt"; doch verweilt er bei dieser rationalistischen Überlegung nicht, sondern eilt hin zur anschaulichen Welt, wo er ihn diesmal „konkret" braucht, weil er nämlich nicht weiss, wie er sich ohne ihn die Verursachung und Aufrechterhaltung der ersten, allumfassenden Drehbewegung erklären soll; sonst aber braucht er seinen Gott-Nus überhaupt nicht.

Hier findet also ein sehr bedeutungsvoller Schritt statt, weg von der völlig naiven Identifizierung von Denken und Schauen. Wie eng aber trotzdem auch hier Denken und Schauen zusammenhängen, hat Wilhelm Dilthey in seiner *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (I, 201 fg.) gezeigt. Anaxagoras war, wie vor ihm Thales, ein leidenschaftlicher Sterngucker. Gefragt, weswegen der Mensch das Sein dem Nichtsein vorziehen solle, antwortete er: des Ster-

nenhimmels wegen. Es handelt sich aber für ihn nicht bloss um eine Gemütsstimmung. Vielmehr hat er bedeutend richtigere Vorstellungen der kosmischen Verhältnisse als Aristoteles besessen. So wusste er z. B., dass der Mond gross ist, und hielt ihn für bewohnt; er wusste, dass sein Licht widergespiegeltes Sonnenlicht ist, und wusste, dass die Sonne der Erde ferner steht als der Mond und grösser als dieser ist. Vor allem aber fesselten am Sternenhimmel zwei Tatsachen seine sinnende Betrachtung: er erblickte — wie seit undenklichen Zeiten seine seefahrenden Lands- 299 leute — den unbeweglichen Stern am Nordpol des Firmaments, und er beobachtete sodann, dass die diesem nahegelegenen Sterne sich in sehr kleinen Kreisen, um ihn drehen, die weiteren in immer grösseren Kreisen, und so gelangte er zu der Vorstellung, dass sich die ganze Himmelskugel um eine einzige Achse drehe. Das war schon eine Beobachtung von grundlegender Bedeutung. Ausserdem aber besass Anaxagoras einen gesunden physikalischen Instinkt, wie ihn nur die Anschauung und niemals das Denken geben kann: die Schwerkraft war ihm bekannt, und da er Sonne, Mond und Sterne nicht — wie später Aristoteles — an konzentrische Sphären annagelte, sondern für selbständige, im Raume schwebende Körper hielt, so folgerte er, sie müssten notwendig auf die Erde herabfallen, wenn nicht die selbe Zentrifugalkraft, welche die Urelemente einst auseinander getrieben habe, sie beständig im Kreise herumschwänge, „wie man einen Stein in der Schleuder schwingt". Sie sehen, welche Summe echt wissenschaftlicher, mechanischer Naturanschauung hier am Werke ist. Hören Sie weiter. „Der nördliche Endpunkt (der Himmelsachse) ist der kosmische Punkt", berichtet Dilthey, „von welchem aus der *Nus* (des Anaxagoras) die Drehungsbewegung in der Materie begann, und von welchem aus sie noch gegenwärtig bewirkt wird. Der Nus fing mit dem Kleinen an; die Stelle, an welcher das geschah, war der Pol; . . . . von ihm aus hat sich dann die Drehung immer

weiter verbreitet und wird sich verbreiten, und von ihm aus wurde mit der Drehung zugleich die Scheidung der Massenteilchen bewirkt". Wenn man das Wissen jener Zeit bedenkt, so lässt sich diese Vorstellung als wissenschaftliche Gedankenleistung recht gut mit der sogenannten Kant-Laplaceschen Hypothese in Parallele stellen; die zugrunde liegenden Beobachtungen sind gering an Zahl und nicht ganz genau, doch die ahnungsvolle Erfassung des Tatbestandes ist hervorragend. Für unser heutiges Thema ist aber namentlich das eine interessant, dass der Gott des Anaxagoras und die Einheit dieses Gottes nicht auf metaphysischem Wege abgeleitet wird (wie bei Bruno und allen Monisten), sondern dass dieser Weltanschauer sie auf induktivem Wege aus dem Bedürfnis nach einem ersten Beweger der Weltmaschine und aus der Beobachtung jener soeben genannten einheitlichen Achse des Sternenhimmels schliesst.

Sie sehen, der grosse Riss, von dem ich vorhin sprach, 300 war hier noch verhältnismässig wenig tief. Diese göttliche Vernunft, deren ordnende Tätigkeit nur darin besteht, fleissig eine allgemeine Zentrifugalbewegung zu unterhalten, wo dann alles übrige von selbst sich macht, ist kaum mehr als eine hypostasierte Grundkraft der Natur. Und doch, der Schritt, der hier geschehen war, war ein gewaltiger. Indem man das Göttliche aus der Welt ausgeschieden und es ihr gegenübergestellt hatte als einen Geist ohne Körper im Unterschied von den Körpern ohne Geist, war erstens die Methode der Analyse eingeführt, das heisst der Zerlegung, und zweitens die Tendenz angebahnt, den Menschengeist als dem *Nus* verwandt anzusehen, so dass aus ihm selber — unmittelbar — höhere Weisheit zu schöpfen sei als aus der treuen Beobachtung der Natur. Die Analyse hebt zunächst den Mythos auf; denn dieser ist seinem ganzen Wesen nach ein Aneinanderknüpfen, jene ist ein Voneinanderlösen. Die rationalistische Betonung der Logik, als sei diese das Grundgesetz der Natur, hebt eben-

falls den Mythos auf und ersetzt ihn durch Syllogismen. Da nun aber ohne überbrückenden Mythos, ohne Zuhilfenahme irgend einer Traumgestalt keine Einheit und somit keine Weltanschauung sich gewinnen lässt, so war die Folge, nicht etwa, dass die Mythen wirklich verschwanden, sondern dass sie fortan zugleich verstohlener und gewaltsamer eingeführt wurden. So hatten z. B. die alten Inder ausdrücklich erklärt, ihre Berichte über die Weltschöpfung seien nur bildlich zu nehmen, nur als ein Versuch, Unwissbares symbolisch zu gestalten[274]); diese Leute — auf die wir vermeinen herabblicken zu dürfen — wussten also genau, dass ihre Mythen Mythen waren, sie forderten für sie nicht jenen stupiden Glauben, den man heute von uns in Religion und Wissenschaft verlangt. In ähnlicher Weise finden wir die hellenischen Mythen in beständigem Flusse, bis der grosse Bruch geschehen ist; von dann an herrscht die Vernunft, glaubt sich gottverwandt, sieht die Natur zu ihren Füssen und wähnt sich wissend; was sie sagt, ist daher Dogma, und für ihre Träume wird der Glaube gefordert. An Sokrates und Aristoteles wollen wir uns diesen Vorgang deutlich machen, wobei herauskommen wird, dass die Menschen auf diesem Wege in höherem Masse als ihre Ahnen Sklaven ihrer mythischen Vorstellungen wurden. Was wir „Fortschritt" nennen — ein Wort, an dem sich kindisch unüberlegte Gemüter bis zur Roheit berauschen — wird immer teuer bezahlt.

Es gibt im *Phaidon*, gegen Schluss (96 fg.), eine Stelle, 301 die auf mich den Eindruck einer wirklich historischen Berichterstattung über wahrscheinlich häufig gefallene Bemerkungen des Sokrates macht; gleich darauf setzt Plato wieder ein mit seiner Ideenlehre; doch der naive Einwurf rührt von dem wirklichen Sokrates her. Dieser führt aus, er habe in seiner Jugend eifrig Naturkunde betrieben; seine Hoffnung aber, hierbei „die Ursachen der Dinge zu entdecken" und zu erfahren, „ob Tiere aus Fäulnis entständen", wie ihr Wachstum vor sich gehe usw., sei betrogen

worden; er habe entdeckt, dass er selber „zu derlei Untersuchungen keine Eignung besitze"; hernach aber habe er sich durch die Einsicht getröstet, dass „das wahre Wesen der Dinge in unseren menschlichen Gedanken darüber liege" und dass man sich wohl hüten müsse, sich mit dem Anblick der Dinge selbst „die Augen zu verderben!"[275]). Und so habe er zu den Schriften des Anaxagoras gegriffen, weil ihm erzählt worden sei, dieser Philosoph habe die „Vernunft" als ordnendes Gesetz aller Dinge aufgestellt, weswegen er, Sokrates, gehofft habe, bei ihm die Lösung sämtlicher Naturfragen zu finden. Denn wolle der Mensch z. B. erfahren, ob die Erde flach sei oder rund, so „zieme es ihm nicht", dies durch Erforschung des Tatbestandes festzustellen, sondern er dürfe lediglich sich fragen: welches ist das Vernünftigere, welches ist für die Menschheit das Bessere? dieses müsse notwendigerweise stattfinden, da ja Vernunft (der Nus) die Welt organisiert habe. Ebenso sei die Frage, ob die Erde unbeweglich in der Weltmitte liege, oder ob — wie die Pythagoreer schon längst lehrten — sie sich im Raume um einen Mittelpunkt bewege, lediglich durch die vernunftmässige Erwägung der Zweckmässigkeit zu beantworten. „Ist es besser, dass die Erde in der Mitte stehe?" — so, sagt Sokrates, müsse man fragen. „Wenn Anaxagoras mir dies deutlich machte, war ich entschlossen, nie mehr irgend einer anderen Beweisführung mein Gehör zu schenken." Und nun erfährt Sokrates eine grosse Enttäuschung. Denn für Anaxagoras ist, wie Sie soeben erfuhren, der *Nus* (der Natur gegenüber) lediglich eine erste Bewegungsursache; im übrigen herrschen bei ihm echt wissenschaftlich aufgefasste physische Gesetze. „Und so fiel ich von meiner wunderbaren Hoffnung ganz herunter", 302 klagt Sokrates, „als ich sah, dass der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt, sondern allerlei vorbringt über Luft und Äther und Wasser und ähnliche wunderbare Dinge". Das ist der historische Wendepunkt. So kehrte der Mensch — bis die germanische Renaissance im

XIII. Jahrhundert anbrach — der Natur den Rücken. Sokrates hätte es reichlich verdient, zum Kirchenvater erhoben zu werden. Wohl trat mit Epikur-Lucretius eine Reaktion ein, welche wenigstens lehrte, die Natur zu lieben, und die neoplatonischen Monisten verherrlichten sie als die lebendige Gottheit; doch niemand liess sich mehr herbei, sie zu befragen, sie zu beobachten, sie mit liebevoll tastendem, gehorsamem Sinne im Denken nachzugestalten und ihr auf diesem Wege ihre Geheimnisse zu entlocken.

Und nun trat der Mann auf, den Sokrates ersehnt, aber nicht gefunden hatte, der Mann der alles „mit der Vernunft anfängt“ und der auf alle Fragen die apodiktische Antwort, „wie es sein müsse“, gibt, ohne erst nachzusehen, wie es in Wirklichkeit ist. Aristoteles beweist, dass die Erde eine vollkommene Sphäre sein müsse, nicht etwa, weil er einigen schon zu seiner Zeit vorhandenen Beobachtungen über die Sonnenhöhe in verschiedenen Breiten Wert beigelegt hätte, sondern weil diese Gestalt die vollkommenste sei und daher der Erde ohne Zweifel zukomme, wozu er noch den weiteren köstlichen Grund nennt, dass die Kugelgestalt denjenigen Körpern eigen sei, denen schlechthin jegliche Bewegung fehle *(Vom Himmel II, 11).* Ebenso zwingend beweist er, dass die Erde still stehe, und zwar in der Mitte der Welt, und dass es kein zweites Gestirn gebe noch geben könne, sondern nur an konzentrischen Hohlsphären befestigte Leuchtkörper, die sich um die Erde drehten usw. Nun müssen Sie aber wissen, dass Philolaus schon hundert Jahre vor Aristoteles die Achsendrehung der Erde und ihre Bewegung um einen unbekannten Mittelpunkt gelehrt hatte und dass den Kundigeren schon zu Aristoteles' Lebzeiten bekannt war, dieser Mittelpunkt sei die Sonne, wenngleich der mathematische Beweis des heliozentrischen Systems erst etwa siebzig Jahre nach seinem Tode (von Aristarch von Samos) gegeben ward[276]; erst wenn Sie sich das überlegen, werden Sie begreifen,

welchen verhängnisvollen Einfluss die von Anaxagoras vorbereitete, von Sokrates geforderte, von Aristoteles durchge-
303 führte Suprematie des Denkens über das Schauen auf den Kulturgang der europäischen Menschheit ausgeübt hat. Fortan nützten empirische Beweise nichts, gar nichts; was Sokrates gepredigt hatte — nie mehr irgend einer anderen Beweisführung als der logisch-rationalen Gehör zu schenken — war zum eisernen Gesetz für die gebildete Welt geworden; *ratio locuta est*, die Vernunft hat gesprochen; das Zeitalter der Geistestyrannei war angegangen, die Herrschaft der blinden Vernunft, der augenlosen. Und wie der Weltvorstellung, so erging es natürlich auch der Gottesvorstellung; dogmatisch wurde sie festgestellt; wie Cicero in seinem geschichtsphilosophischen Rückblick berichtet: *Mentem volebant rerum esse judicem, solam censebant idoneam, cui crederetur*, ,,die Vernunft, so behaupteten sie, sei aller Dinge Richter, sie allein sei geeignet, Vertrauen einzuflössen"[277]). Jetzt bekam der *Nus* des Anaxagoras einen erhabeneren Königssitz und andere Machtbefugnisse als bei seinem bescheidenen Ursprung; haarscharf bestimmte Aristoteles in allen Einzelheiten, was und wie und wo und wozu der Weltgeist sei; und so ward der *Nus* für die europäische Menschheit Gott und blieb — nachdem er sich den jüdischen Jahve einverleibt hatte — gesetzgebend für alle christliche Theologie bis auf den heutigen Tag hinab. Erst Kant hat *Nus-Jahve* auf immer gestürzt — was die Welt noch nicht weiss, doch nach und nach erfahren wird.

Was uns nun in dem Zusammenhang dieser Ausführungen besonders interessieren muss, ist der Umstand, dass, trotzdem Aristoteles bei der Betrachtung von Gott und Welt so abstrakt und rationalistisch zu Werke geht, auch er die zugrunde liegenden Vorstellungen und somit auch alles, was an seinen Begriffen Kraft der Gestaltung und Lebensenergie besitzt, aus dem angesammelten Anschauungsmaterial und aus einer rein mythischen Gleichsetzung von Denken und Schauen gewinnt. Dass sein *Nus*

im *Nus* des Anaxagoras wurzelt, gesteht er selber, und das ist schon eine mittelbare Anknüpfung an die Natur. Auch für Aristoteles ist Gott vor allem „der unbewegte erste Beweger"; auch für ihn ist Gott zunächst und zuvörderst der Umdreher des Fixsternhimmels. Nun aber sieht Aristoteles als schärferer Analytiker etwas ein, woran Anaxagoras — der mehr physikalische Betrachter — nicht gedacht hatte: dass es nämlich schwer ist, diesen extramundanen körperlosen Geist mit der Welt des Stoffes in Verbindung zu bringen; es bedarf hier gewisser Zwischen- 304 stufen, die die erste und äusserste Bewegung nach innen zu vermitteln. Und so schaut Aristoteles hinaus auf den Himmel, oder vielmehr er schaut in die Bücher der Astronomen hinein und sieht: richtig, die Bewegung der Gestirne ist nicht einheitlich; zwischen den Fixsternen hindurch laufen Sonne, Mond und Planeten, und zwar mit allerhand Vorwärts- und Rückwärtsschieben, Stillstehen und dergleichen. Neben der umfassenden Bewegung des Fixsternhimmels — die Anaxagoras einzig in Betracht gezogen hatte — gibt es also noch andere ewige Bewegungen, die ebenfalls nur unbeweglichen Geistern — wenn auch vom obersten Nus gezeugten — werden zugeschrieben werden können; offenbar muss es ebenso viele solche Geister geben, als am Himmel verschiedene Bewegungen sichtbar sind, und diese greifen ineinander vom obersten und äussersten bis zum untersten und innersten. Die Vernunftmethode aber mit ihrer Neigung zu harmonischen Strukturen erlaubt Aristoteles, noch weiter zu gehen. So viele Bewegungen und Bewegung verursachende Geister es gibt, aus ebenso vielen Substanzen — nicht mehr und nicht weniger — muss die Welt aufgebaut sein; auch muss man ebenso viele Zwecke als in der Natur wirkend unterscheiden können[278]). Sie sehen, ein wie unendlich kunstvolles — und zugleich künstliches, naturfremdes — Gebäude hier unter dem Vorwand von „Vernunft" aufgeführt wird. Nun aber kam es darauf an zu

bestimmen: wie viele solche Bewegungen, Geister, Substanzen und Zwecke gibt es? Die Beantwortung dieser Frage fiel verwickelter aus, als Sie im ersten Augenblick vermuten möchten. Sie würden sich sagen: 5 Wandelsterne kannten die Griechen, dazu Sonne und Mond, also werden wir wohl mit der Annahme von sieben „Bewegungen, Geistern, Substanzen und Zwecken" auskommen; dazu als achte Sphäre der Fixsternhimmel des *Nus*. Aber weit gefehlt! Einfache Lösungen liebt die Vernünftelei nicht. Die wahrheitsvolle Anschauung des Anaxagoras und vieler Zeit-
305 genossen, dass jedes einzelne Gestirn im Raume schwebt, war von Aristoteles als vernunftwidrig von vornherein verworfen worden. Es k a n n nur eine Erde geben, und sie m u s s im Mittelpunkt des Alls unbeweglich ruhen: das ist Dogma, denn das fordert die Vernunft. Aus diesem Vernunftpostulat ergab sich aber die Notwendigkeit, die alte Märe des Anaximander von den Himmelssphären und den an ihnen befestigten Leuchtkörpern wieder hervorzuholen. Da aber die Wandelgestirne (Sonne, Mond, Planeten) scheinbar ungemein komplizierte Bewegungen zwischen den Fixsternen ausführen und es nichtsdestoweniger ein Dogma war, dass alle Bewegungen am Himmel sich in vollkommenen Kreisen vollzögen[279]), so werden Sie verstehen, dass man, um die Phänomene auf diesem Wege zu deuten, mehr Sphären als Gestirne annehmen musste. Um die Bewegungen eines jeden Wandelgestirns zwischen den Fixsternen zu erklären, mussten mehrere ineinandergeschachtelte, nach verschiedenen Richtungen bewegte Sphären angenommen werden. Darum lautete die Frage nicht: Wie viele verschieden bewegte Wandelgestirne erblicken wir? sondern: Wie viele unsichtbare Sphären müssen wir annehmen, um die beobachteten Bewegungen der sichtbaren Wandelgestirne zu erklären? Schon für die relativ einfachen Bewegungen der Sonne zwischen den Fixsternen fand man sich genötigt, mindestens vier Sphären anzunehmen, für die anderen Wandelgestirne entsprechend

mehr; so kam man — abgesehen von der äussersten allumfassenden Fixsternsphäre — auf dreiunddreissig Sphären, „in denen sich die Gestirne eigentlich bewegen". Doch auch das reichte nicht hin, die Bewegungen der Planeten nach den dogmatisch unwandelbaren Voraussetzungen mathematisch zu erklären; es mussten noch zweiundzwanzig „Hilfssphären" angenommen werden, zum „Aufrollen (wie Aristoteles sich ausdrückt) der anderen Sphären"[280]). Denken Sie sich die *Plateforme roulante* der Pariser Jahrhundertausstellung in einem vollkommenen Kreise aufgestellt und auf dieser regelmässig und gleichmässig sich drehenden Plattform eine grosse Anzahl von ein für allemal festgenagelten Glühlampen — das wäre der Fixsternhimmel. Nun aber stellen Sie sich vor, dass auf dieser 306 weiten Drehscheibe sieben verschieden grosse Räder (nicht Bicyklen, sondern Monocyklen) verschieden schnell herumlaufen; an jedem Rade ist aber noch ein Rad befestigt, und zwar in irgend einem besonderen abweichenden Winkel und mit eigener Richtung und Schnelligkeit; an diesem Rade sitzt wieder eines und so weiter, und erst auf dem letzten ist je ein leuchtender und von diesem ganzen Radmechanismus Ihnen einzig sichtbarer Körper angebracht; Sie aber stehen in der Mitte und betrachten die Bewegungen der vielen unabänderlich regelmässig um Sie herumkreisenden und der sieben durch diese hindurch unregelmässig sich bewegenden Leuchtkörper: so machen Sie sich eine ungefähre Vorstellung der Sphären, wie sie Aristoteles sich dachte, nur dass es sich bei ihm um Hohl-Kugeln handelt, nicht wie in diesem Vergleich um einfache Kreise. Fünfundfünfzig solcher teils ineinandergeschachtelten, teils aneineinder befestigten und verschieden bewegten Kugeln — dazu noch eine äusserste sechsundfünfzigste — denkt sich Aristoteles. Und aus dieser streng logischen Deduktion schliesst er, dass genau ebenso viele „geistige Potenzen" — also sechsundfünfzig — am Werke sind, Bewegung erzeugend, ebensoviele „Substanzen" die

Welt aufbauend, ebensoviele „Zwecke“ bei allem Geschehen den Ausschlag gebend!

Sie werden nun bemerkt haben, dass selbst bei diesem uns heute geradezu toll dünkenden rationalistischen Hirngespinst die Naturbeobachtung dennoch gestaltend mitwirkt und wir immerfort das Denken und das Schauen in eine unmittelbare Beziehung zueinander gesetzt finden nach genau der selben naiven Voraussetzung einer Identität zwischen beiden, die wir bei den indoarischen Hirten beobachtet hatten. Wollten diese weise werden: sie wandten sich an die Sonne; will Aristoteles die Zahl der wirkenden Zwecke erforschen: er befragt die Sterne. Und gerade durch Aristoteles kommt eine der ältesten Vorstellungen aller indoeuropäischen Mythologie — mit wissenschaftlichem Flittertand schön aufgeputzt — wieder zu hohen Ehren: V a r u n a nämlich, griechisch Uranos, d. h. „der Umfassende“, der eigentliche „Himmelsgott“, in den — wie der *Rigveda* sich ausdrückt (VII, 87) — „die Himmel hineingesetzt sind“, buchstäblich wie bei Aristoteles die Sphären alle in der äussersten Himmelssphäre innerlich befestigt sind. Nicht der Gott allein aber ist unbewusst dem Mythos entlehnt, auch die dem Gott entgegengesetzte 307 Vorstellung der Substanz, der Materie. N u s - G o t t, das einzige völlig reingeistige Wesen, ruht ausserhalb der Welt, jenseits des Fixsternhimmels; die U r s u b s t a n z dagegen (ὕλη πρώτη), also der völlig geist-bare Stoff, lagert zu allerinnerst. So stehen sich nunmehr die beiden Endpunkte, Gott und die Welt — in voller logischer Klarheit gegenüber; zwischen ihnen vermitteln die sechsundfünfzig Stufen, die nach aussen hin zunehmend geistiger, abnehmend stofflicher, nach innen zu abnehmend geistiger, zunehmend stofflicher Beschaffenheit sind. Nus-Gott, der reine Geist, ist stofflos und unbeweglich; sein Sein ist nur ein Denken, und zwar denkt er nicht Gedanken, denn das wäre Vergängliches, sondern sein „Denken ist ein Denken des Denkens“ *(Met. XII, 9); prote Hyle* aber, die Ursub-

stanz, ist so ganz nur Stoff, dass sie keine Gestalten hat oder hervorbringt — denn das wären schon Gedanken — sondern nur die unerschöpfliche Möglichkeit (δύναμις) zu Gestaltungen enthält; wie jenes Denken keine Gedanken, sondern nur das Denken denken konnte, so kann dieses Dinghafte keine Dinge, sondern nur das Unding sein; in Nachahmung der aristotelischen Sprache könnte man von der Ursubstanz sagen: ihr Sein ist ein Sein des Seins. Unmöglich ist es, die völlig bedeutungsleere, scholastische Abstraktion weiter zu treiben. Ebenso aber wie jener Gott sich bei näherem Zuschauen als der alte Varuna des allen Ariern gemeinsamen, heute noch jedem Kinde als „Himmelsvater" geläufigen Mythos erwies, ebenso verfolgen wir leicht die *prote Hyle* des Aristoteles auf die mythologischen Vorstellungen zurück, aus denen dieser angeblich rein logische Begriff hervorwuchs. Bei den arischen Indern heisst diese Ursubstanz *asad*; sie wird von ihnen als „das nichtseiende Seiende" definiert, und mit diesen drei Worten knapp und klar das ausgesprochen, worauf Aristoteles Seiten und Seiten sinnloser Dialektik verschwendet. Und geht man diesem *asad* nach, so gerät man auf die uns vertraute, uralte Vorstellung des Chaos als einer noch durch kein Denken geordneten — oder, richtiger gesprochen, noch innerhalb keiner Gedanken entwirrten — Welt. Uranos und Chaos sind also die Anschauungen, aus denen diese scheinbar reinen Abstraktionen das bisschen Lebenssaft ziehen, ohne welches selbst Schatten nicht ins Dasein treten können[281]). Als Begriffsbildungen aber 308 sind *Nus* und *prote Hyle* (oder Gott und Welt) eigentlich nichts weiter als die versuchte reine Scheidung von Denken und Schauen, mit anderen Worten, als die Zerlegung der Urmythe aller Mythen in ihre Bestandteile. Wobei aber, weil von der Menschennatur hiermit etwas Unmögliches gefordert wird — wie wir im vorigen Vortrag gesehen haben und bald wieder von einem neuen Standpunkt aus dartun werden — das paradoxe Ergebnis eintritt, dass

das rein Gedachte (Gott) dem Denken nicht den geringsten Anhaltspunkt mehr bietet und nur noch an der sichtbaren Umdrehung des Sternenhimmels wahrgenommen werden kann, wogegen das rein Geschaute (die Ursubstanz) für das Auge unwahrnehmbar wird und nur als vorstellungsbarer Begriff eine Art Scheinexistenz führt.

Tafel der möglichen Weltanschauungen

Somit hätten wir die zweite Etappe auf dem Wege, den dieser Exkurs uns führen soll, zurückgelegt. Zuerst hatten wir — an Bruno und Fechner einerseits, an Descartes und Kapila andrerseits — gesehen, wie die traumgeborene Identifikation von Denken und Schauen dazu führen kann, entweder die gesamte Natur — auch jedes Gestirn und jedes Gestein — zu beleben und zu beseelen, oder aber dazu, selbst die lebenden Wesen als mechanische Automaten zu betrachten und sogar vom eigenen Ich auszusagen: ich bin nicht. Jetzt haben wir eine der möglichen Entwickelungsarten des Urmythos in einer Reihe aufeinander folgender Denker ins Auge gefasst und gesehen, wie in Griechenland im Laufe von etwa 250 Jahren die Unterscheidung zwischen Denken und Schauen — den beiden Wurzeln unseres menschlichen Wesens und darum auch unseres Sinnens — immer klarer empfunden und schärfer ausgearbeitet wurde, bis zuletzt auch hier die logische Konsequenz ein vollkommenes Paradoxon erzeugte und das rein Gedachte (Gott) nur noch geschaut, das rein Geschaute (der Weltenstoff) nur noch gedacht werden konnte. Wie ich schon hervorhob, das Traumhafte an unserem Sinnen ist es — im Gegensatz zu einer wahrhaft kritischen Überlegung — was in letzter Reihe zu derartigen widerspruchsvollen Ergebnissen führt; man kann die Regen-
309 bogenbrücke bewundern und besingen, man darf aber nicht hoffen, sie werde uns Menschen über den gähnenden Abgrund hinüberführen. Und ich glaube, Sie werden ohne weiteres zugeben, dass der *Nus* und die *prote Hyle* des Aristoteles mindestens ebenso traumhafte Gebilde sind wie die auf Erden wandelnden Götter und das welterzeugende

Urwasser des Thales oder wie der *Pneuma-Logos* und das Feuer des Heraklit.

Jetzt will ich Sie auffordern, sich mit mir an eine dritte und umfassendere Betrachtung zu wagen. Ich glaube, Ihnen überzeugend dartun zu können, dass das bestimmte Verhältnis von Schauen und Denken zueinander, die Art und Weise, wie jene ursprüngliche traumhafte Gleichsetzung in jedem einzelnen Kopfe stattfindet — oder, um bei unserem Bilde zu bleiben, die Art, wie die mythische Regenbogenbrücke sich für einen Jeden gestaltet und nach seinen Gehirnanlagen gestalten muss — ich glaube, sage ich, Ihnen zeigen zu können, dass dies für die Art des Schauens eines jeden Menschen ausschlaggebend ist. Die möglichen Formen der Weltanschauung liegen gleichsam präformiert, d. h. „vorgebildet" da; sie sind durch die Natur des menschlichen Intellektes gegeben; wer das Persönliche bis auf den Grund analysiert, gerät auf ein Überpersönliches. Und genau so wie in den biologischen Wissenschaften die Kentnnis der „Art" das Studium des Individuums fördert, ebenso wird uns die Kenntnis der für uns Menschen überhaupt möglichen Arten der Weltanschauung — im Gegensatz zur ewigen Historie mit ihren ewig schiefen Urteilen — bei der genauen Erforschung des Individuellen sehr zu statten kommen.

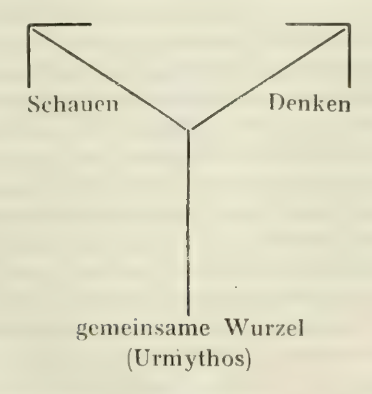
Sie dürfen nämlich nicht etwa glauben, das, was Sie soeben in Hellas erblickten — der Fortgang aus Konkretem zu Abstraktem und aus naivem Monismus zu überlegtem Dualismus — sei eine notwendige Entwickelung. Derlei Auffassungen, die uns aus der Zeit Hegel's und neuerdings unter dem Einfluss des grassierenden Darwinismus so fest anhaften wie dumme Gänsefedern einem mit Teer Bestrichenen,. verhindern jedes wahre Verständnis. Wir sprechen das Zauberwort „Entwickelung" aus, rücken dadurch das Phänomen in grenzenlose Entfernung, und wenn wir es dann nicht mehr erblicken, vermeinen wir, wir

hätten es „erklärt". Was sich „entwickelt", ist immer das Nebensächliche, wogegen wir hier gerade auf das Wesentliche kommen möchten. Der Fortgang der sogenannten „Entwickelung" kann bei der allmählichen Umgestaltung der Weltanschauung eines Volkes ganz gut ein
310 genau umgekehrter sein. Unter uns Neueren bemerken wir beides gleichzeitig: einen Fortgang zu immer Abstrakterem (Hegel und die Neoscholastik) und einen Fortgang zu immer Konkreterem (Descartes und die Naturforscher); und auch in Griechenland begründete Demokrit in dem selben Augenblick, als Sokrates die Alleinherrschaft der Logik vorbereitete, den wissenschaftlichen empirischen Materialismus. Niemals kann es wahres Verständnis der Phänomene geben, wenn das Wechselnde an ihnen anstatt des Bleibenden, Ewigen zu Grunde gelegt wird. Darum müssen wir jetzt — gestärkt durch das historische Beispiel hellenischer Gedankentaten — weiter gehen, genauer analysieren und versuchen, bis auf den ewigen, überpersönlichen Grund zu kommen, aus dem — als notwendig bleibendem Boden alles menschlichen Denkens und Schauens — die verschieden gearteten und doch wiederum so unzerstörbaren und untereinander so eigentümlich vielfach verketteten Weltanschauungen hervorgehen. Überall in der Natur kann man — wenn man nur unbefangen und zugleich scharf blickt — grosse, einfache Verhältnisse entdecken; das gilt auch für unser Gehirn; sind diese Verhältnisse erst klar erkannt und deutlich formuliert, so dringt man um so besser in die zahllosen, ewig neuen Erscheinungen des Persönlichen ein.

Darum will ich Ihnen jetzt ein Schema vorschlagen, ein Schema der möglichen Arten des Schauens und Denkens und ihrer möglichen Kombinationen; Sie werden sehen, wie genau unsere verschiedenen philosophischen Systeme bedingt sind durch diese angeborenen Anlagen, also durch das, was wir in diesen Vorträgen bisher kurzweg „die Art zu schauen" genannt haben.

Wie ich über Schemen denke, wissen Sie aus früheren Vorträgen. Ein Schema muss schematisch sein, nie darf es sich an die Stelle der lebendigen Einsicht schieben, immer soll es dieser nur dienen. Eine gewisse Summe lebendiger Einsicht besitzen Sie aber schon, und das übrige wird sich nach und nach einfinden, bis das knöcherne Schema ebenso mit blühendem Fleisch bekleidet wird, wie uns das bei Descartes gelang.

Ich schlage Ihnen also eine zwiefache Dichogamie vor, eine Doppelgabelung. Zunächst gabelt sich der ursprüngliche, naive Mythos der völligen Identität von Denken und Schauen in zwei Hauptäste, je nachdem das Schwergewicht auf das Denken oder auf das Schauen gelegt wird; das haben wir schon an mehreren Beispielen hinreichend 311 erläutert; sodann gabeln sich das Denken und das Schauen, jedes wieder in zwei Äste, wie gleich näher erklärt werden soll, sobald wir uns über die erste grosse Zweiteilung hinreichend verständigt haben.




Die Analyse ergibt also zuerst die Unterscheidung zwischen Männern, die vorwiegend schauen, und solchen, die vorwiegend denken. Der Einfachheit halber spreche ich es so aus; der Gegensatz kann ja enger oder weiter gefasst

werden, und er wird hierdurch nicht unwesentlich verschoben, so dass er nicht bloss verschieden grosse, sondern überhaupt verschiedene Gebiete umfasst; doch das ficht uns hier nicht an; eine jede der verschiedenen möglichen Gegenüberstellungen ist ein genaues Symbol der anderen; stets bleibt der Gegensatz klar und scharf; es ist der zwischen Verstand und Sinnlichkeit (siehe vorigen Vortrag), zwischen Vernunft und Empirie, zwischen dem unsichtbaren Ich und der sichtbaren Welt, zwischen Vernünfteln und Beobachten, zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten; Denken und Schauen fasst alle diese Kontraste zusammen. Ich glaube nicht, dass Sie ein einziges Mal in Zweifel geraten — oder wenigstens nicht, dass Sie in Zweifel beharren — werden, wenn Sie bestimmen sollen, zu welcher dieser beiden Klassen ein hervorragender Geist gehört. Die Gegenüberstellung des ,,Schauers" Anaxagoras und des ,,Denkers" Sokrates war vorhin belehrend; ebenso stehen sich Demokrit und Aristoteles gegenüber, Descartes und Duns Scotus. Bei den Indern allen, auch bei denen, die als Atomisten auftreten, wiegt das Denken vor, wogegen bei einem Goethe das Schauen in fast ebenso über-312 mässigem Grade ausschlaggebend ist. In dieser Beziehung steht Goethe auf dem selben Boden, wie die alten hellenischen Hylozoisten, auf dem Boden, den Kant für die Erforschung der Natur einzig gelten lässt, wogegen ein Bruno das Denken noch weit mehr als Aristoteles bevorzugt und insofern mit den Indern und Plotin und Hegel zu den einseitig D e n k e n d e n gerechnet werden muss. Diejenigen hervorragenden Geister nun, bei denen das Denken merklich vorwiegt, verdienen wohl in einem engeren Sinne des Wortes die Bezeichnung ,,Philosophen" und geniessen auch die ausgesprochene Vorliebe unserer Schulmänner, wogegen diejenigen, bei denen das Schauen vorwiegt, häufig nicht als Philosophen betrachtet werden, doch sicherlich ,,Weltanschauer" (vgl. S. 17) sind, und zwar nicht selten in hervorragenderem Masse als jene anderen.

Nur muss ich allerdings eine Verwahrung gegen Missverständnisse einlegen: die Unterscheidung zwischen Denkern und Schauern — wie gut sie sich auch bewährt — deutet doch nur auf ein Mehr oder Minder, besser gesagt auf eine vorwiegende Richtung des Gemütes. Wie Verstand und Sinnlichkeit und Sinnlichkeit und Verstand untrennbar verwachsen sind, so dass von beiden keins sein kann, wenn nicht das andere ist (siehe S. 247 fg.), ebenso wurzelt alles Denken im Schauen (Sie haben es ja soeben bei den allerabstraktesten Gedanken gesehen), und kein Schauen kann ohne Gedankenverbindung statthaben. Es mag also ein Philosoph noch so sehr ein spezifischer „Denker" sein oder ein Weltanschauer sich noch so leidenschaftlich des möglichst reinen „Schauens" befleissigen, jener Denker muss doch zugleich Schritt für Schritt etwas schauen, und seien es auch nur Schattengestalten, und dieser Schauer kann nie dazu gelangen, das, was er erschaut, vom gedanklichen Element ganz zu säubern, sonst hätte — wie wir aus dem vorigen Vortrag wissen — der eine lauter „leere Gedanken", der andere lauter „blinde Anschauungen" (S. 197). Selbst der Verfasser der *Brihadâranyaka-Upanishad* kann nur in Bildern reden, und Goethe muss so gut es geht, seine Anschauung von Urformen als Gedanken wiederzugeben suchen. Bei jeder Persönlichkeit haben wir also beides — ein Denken und ein Schauen, und hier, wo wir nur Meisterintelligenzen in Betracht ziehen, können wir erwarten, immer beides hochentwickelt zu finden; unsere Unterscheidung soll nur das Vorwalten des einen Elementes vor dem anderen zum Ausdruck bringen. Gerade 313 dieses Vorwalten ist aber eine grundlegende Tatsache — vielleicht die wichtigste von allen — in der intellektuellen Persönlichkeit.

Doch führt die alleinige Kenntnis dieser Tatsache trotzdem nicht in das genauere Verständnis der einzelnen Individualität ein, da der durch das Vorwalten des Schauens oder des Denkens bezeichnete Begriffskreis ein weiter ist

und sehr verschieden geartete Intelligenzen umfasst. So kommen z. B. Aristoteles und die Inder als spezifische Denker zusammen und sind doch grundverschieden, während andrerseits der extreme Denker Bruno und der gestaltungsmächtige Schauer Demokrit in gewissen Hauptlehren genau zusammenstimmen. Wir müssen also unsere Analyse weiterführen, wobei wir nun entdecken werden nicht bloss, dass jeder der beiden Hauptäste — das Denken und das Schauen — sich noch einmal spaltet, sondern dass die besondere Art des Intellektes ganz besonders durch die B e z i e h u n g e n zwischen dem Denken und dem Schauen bestimmt wird. Gerade beim spezifischen Denker ist es wichtig zu wissen, wie sein „Schauen" beschaffen ist, und beim spezifischen Schauer, in welchen Geleisen sein „Denken" sich bewegt. Mit Hilfe unseres einfachen Schemas werden Sie bald in diese Verhältnisse einen klaren Einblick gewinnen.

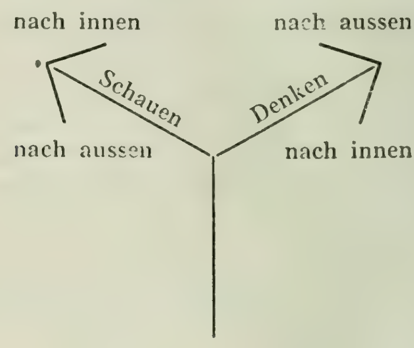
Aus einer sehr einfachen Beobachtung ergibt sich nämlich — wie bemerkt — die neuerliche Gabelung eines jeden unserer beiden Hauptäste (Denken und Schauen) in je zwei Nebenäste. Dürfte ich mich bildlich ausdrücken, ich würde sagen: das Denken kann nach innen oder aber es kann nach aussen gewendet sein; das Schauen kann ebenfalls in einer von diesen zwei Richtungen — nach innen oder nach aussen — orientiert sein. Das Denken kann sich auf sich selbst zurückwenden, der Natur den Rücken kehren und gleichsam nur das Ich erblicken, oder — da „erblicken" hier unmöglich ist — darüber nachsinnen; oder aber das Denken kann der Anschauung zugewendet sein und — bei aller Abstraktion — doch an der Natur sich in die Höhe winden. Für ersteren Fall — für das nach innen gerichtete Denken — ist die indische Vedântalehre, in der zuletzt alles, auch Brahman (das allumfassende Göttliche) in das Ich (Atman) aufgeht, charakteristisch; ein hervorragendes Beispiel des zweiten Falles — des nach aussen gerichteten Denkens — bietet Aristoteles, der seine Substanz-

begriffe, wie Sie vorhin sahen, nach exakten Beobachtungen der Gestirnbewegungen gestaltet. Beim Schauen findet 314 eine ähnliche Unterscheidung statt, und zwar in höchst auffälliger Weise. So ist z. B. Demokrit's Schauen ganz nach innen — und das heisst auf das Denken zugekehrt; wohl ist dieser Weise ein charakteristischer Schauer, der von der Natur ausgeht, nicht vom Denken, ja er vergewaltigt sogar das Denken, wo es sein muss; trotzdem sind aber seine Atome, sein leerer Raum, seine mechanische Deutung der Seele durchaus „gedankliche Anschauungen"; das macht ihren Wert und ihren Unwert aus; darum sind sie so praktisch für die methodologische Verwertung und so unzulässig, sobald sie rein anschaulich aufgefasst werden. Hingegen schaut Descartes' Auge nach der anderen Richtung, „nach aussen", hinweg vom Denken. Es ist sehr leicht, über Descartes' Häkchen, seine Vortices usw. zu lachen, ihm unzulängliches Denken und Gewaltsamkeit der Kombination in seinen symbolischen Bildern (vgl. S. 189) vorzuwerfen; dieser Mann musste aber alles tatsächlich *schauen*, er kannte keine Ruhe, bis er mit Augen ein zusammenhängendes Ganzes überblickte, er konnte nicht denken, wenn er nicht sah.

Wir können also ein Denken nach innen, ein Denken nach aussen, ein Schauen nach innen, ein Schauen nach aussen unterscheiden.

Damit sich diese Unterscheidung auch praktisch bewähre, will ich Sie gleich darauf aufmerksam machen, dass die durch sie gekennzeichneten geistigen Haltungen, sobald sie mit einiger Konsequenz auftreten, zu bestimm- 315 ten Auffassungen, das heisst zu bestimmten Philosophemen führen müssen — *müssen*, es gibt keinen Ausweg; und diese philosophischen Meinungen können uns dann wiederum in zweifelhaften Fällen als Symptome für die Auffindung der inneren Richtung eines bestimmten Denkers wichtige Dienste leisten und eine unfehlbare Diagnose ermöglichen. Das nach innen — also auf das Ich — ge-

richtete Denken wird immer zu einem mehr oder weniger klar formulierten M o n i s m u s führen; das Ich ist, wenn auch vielleicht nicht eine Einheitlichkeit (was ja von gewissen Psychologen bestritten wird), doch unstreitig eine organische Einheit, die einzige sogar, die wir aus Erfahrung kennen; wessen Denken auf das Ich gerichtet ist, der wird nicht immer bis zum *Atman* gelangen, doch immer zu irgend einer Abart des Alleins. Das nach aussen gerichtete Denken ist ebenso notwendig p l u r a l i s t i s c h;




denn die Natur ist Mannigfaltigkeit. Sie brauchen nur an die sechsundfünfzig Substanzen des Aristoteles zu denken; jedem nach innen zu denkenden Menschen — einem Çankara, einem Parmenides, einem Plotin, einem Bruno, einem Hegel — ist eine derartige Vorstellung ebenso wie die ganze Beweisführung, die zu ihr hinführt, ein Greuel; braucht ein solcher Denker Zahlen, so wendet er diese pythagoreisch an, als zauberkräftige Symbole für Gedanken, die der Natur das Gesetz geben, nicht aber von ihr empfangen. Von dem Schauen ist zu sagen, dass das nach innen — also dem Denken zu — gewendete Schauen mit ebenso zwingender Notwendigkeit zum Atomismus führt

und das nach aussen — vom Denken hinweg — gewendete Schauen zu der Vorstellung eines Organismus, d. h. eines lückenlos ausgefüllten, nicht in diskrete Teile zerfallenden Weltganzen. Wohl zeigt uns, wie vorhin bemerkt, die Natur Mannigfaltigkeit, doch zugleich Lückenlosigkeit; die Vorstellung der Atome hebt beides auf. Der berechnende Mensch also (ein Newton) und der Grieche, der vom Räsonnieren nicht lassen kann (ein Demokrit), wird immer wieder Atome und leeren Raum annehmen; damit lernt er und lehrt er die Natur beherrschen; der Mann aber mit den auf die lebendige Natur offenen Augen, der Mann, der beim Anschauen dem Denken resolut und misstrauisch den Rücken kehrt (ein Descartes, ein Goethe), wird sich mit Fernkräften und Zerstückelungen nie befreunden: für ihn muss es ein Ganzes geben, dessen Mannigfaltigkeit nicht mechanische, sondern organische Einheit ist.

Erlauben Sie, dass ich Ihnen das Gesagte an die Wand 316 schreibe; es prägt sich so besser ein:

| | | |
|---|---|---|
| Denken | nach innen | Monismus (Allbeseeltheit) |
| | nach aussen | Pluralismus (Dualismus von Leib und Seele) |
| Schauen | nach innen | Atomismus (Mechanismus) |
| | nach aussen | Organicismus[282]) (Dynamismus). |

Und ich füge noch gleich zur weiteren Erläuterung unserer Tafel hinzu, dass der Monismus immer früher oder später zu der Annahme der Allbeseeltheit der Natur führt, wogegen der Pluralismus seine erste und wichtigste Scheidung gleich bei der Trennung von Leib und Seele durchsetzt; dass die Atomenvorstellung die rein mechanistische Deutung der Phänomene (das heisst durch Druck und Stoss)

notwendig erfordert, wogegen die organizistische Auffassung zu jener Deutung hinführt, die Kant die dynamische nannte und die im letzten Grunde alles Geschehen durch die „Figur", das heisst durch die Gestalt, umfassend gedacht also durch die Gestaltung des Universums als eines Ganzen bedingt sein lässt[283]). Vom Standpunkt des Schauens aus betrachtet, ist eben das Ich — und auf das Ich zielt die „Richtung nach innen" — das völlig Gestaltlose, dagegen die Natur das unbedingt Gestaltete; daher löst der Atomismus (welcher aus dem Schauen nach innen entsteht) jede Gestalt auf, wogegen der Organizismus (aus dem Schauen nach aussen geboren) von der Tatsache der Gestalt ausgeht.

Damit Sie sich bei dieser letzten Unterscheidung — die dem nicht naturwissenschaftlich Gebildeten zunächst einige Schwierigkeit verursachen mag — doch sofort etwas Greifbares vorstellen, verweise ich Sie auf das folgende zwar verwickelte, aber für Sie vielleicht fassbare und 317 jedenfalls anregende Beispiel: Darwin, der Demokrit der organischen Wissenschaft, ein Mann, dessen Schauen (wie das Newton's) durchaus nach innen gerichtet ist, der die Natur darum nicht rein erblickt, aber ungemein praktisch und logisch brauchbar auffasst, Darwin ist ein Atomist auf dem Gebiete des Organischen. Für ihn steht jedes Wesen, jedes Individuum gleichsam allein da; alle Organismen variieren ins Unendliche, nach allen Richtungen hin, und nur der Zufall einer allerhand Hemmnisse und Förderungen in sich einschliessenden Umgebung verursacht eine zeitweilige trügerische Permanenz der Gestalten. Haben z. B. unsere Falter einen sehr langen Rüssel, so kommt das daher, dass diejenigen mit kürzerem Rüssel aus den von ihnen vorzüglich besuchten Blumen mit hohen trichterförmigen Blüten *(Lilium, Paradisia, Crocus, Dianthus* usw.) keinen Honig zu ziehen vermögen und folglich aussterben oder aber — an andere Blumen sich anpassend — sich zu einer anderen Art ausbilden. So züchtet, lehrt

Darwin, die Blume den langen Rüssel heran *(Origin of Species, ch. 4).* Und sein Schüler, Hermann Müller, sagt das selbe in anderer Form, wenn er schreibt (*Alpenblumen*, 1881, S. 509): ,,Die Falter haben von ihren langen dünnen Rüsseln den Vorteil . . . sich Blumenformen haben züchten zu können." Ob nun der Falter die Blume züchtet oder die Blume den Falter, gleichviel, wenn Sie nur einsehen lernen, wie a t o m i s t i s c h in dieser Auffassung jedes einzelne Lebensindividuum neben jedem anderen steht[284]). Darum gebraucht Darwin gern den Ausdruck, ,,eine Art wird fabriziert"[285]) und meint, es sei unwahrscheinlich, dass ein derartiges Fabrikat oder irgend eines seiner Teile ,,plötzlich vollkommen entstehe"[286]). Hingegen würde eine organische Auffassung der Lebensformen die Gestalt als das Primäre hinstellen; ein Unterschied zwischen Voll- 318 kommenheit und Unvollkommenheit wäre für sie menschliche Fiktion; nie würde sie zugeben, dass die Natur durch Übung morgen leisten kann, was sie heute zu leisten nicht vermag; vielmehr wäre das gesamte Leben der Erde für sie ein organisiertes Ganzes, in welchem jeder Teil zu jedem Teile in Beziehung steht und in welchem weder die Blume den Falter züchtet noch der Falter die Blume, sondern beide zugleich aus der Figur und der Bewegung des Ganzen entstehen. Ebenso wie, sobald ein Organ eines lebenden Wesens Veränderungen erleidet, entfernte Organe durch sogenannte ,,Korrelation" in Mitleidenschaft gezogen werden[287]), ebenso würde nach einer derartigen organischen Auffassung eine Korrelation zwischen allen verschiedenen Lebewesen, das heisst also eine Korrelation innerhalb der Gesamterscheinung des Lebens stattfinden. Diese Anschauung besitzen wir heute leider für das Reich des Lebens überhaupt nicht; lange kann sie aber nicht mehr ausbleiben, und herrliche Früchte wird sie tragen. Inzwischen hat Descartes, wie Sie im vorigen Vortrag sahen, durch seine Symbolik des Äthers und seinen Schematismus der Bewegungsgesetze mit der O r g a n i s i e-

rung des Raumes angefangen, Kant und Laplace mit der Organisierung der Sternenwelt, und neuerdings hat Hertz mit seiner Einführung von sogenannten „ungesehenen Massen" und „ungesehenen Bewegungen" in die mathematische Physik eine Organisierung der Kräfte angebahnt, während Lothar Meyer und Mendelejew durch ihre Untersuchungen über das sogenannte „periodische System der Elemente" die Organisierung des Stoffes in Angriff nahmen.

Soviel nur zur vorläufigen Verständigung über die Bedeutung dieser Begriffe „Atomismus" und „Organizismus" als Benennungen bestimmter Anschauungsrichtungen.

Aber über noch einen Punkt muss ich einige aufklärende Worte sagen, ehe wir den wichtigen Gegenstand der Beziehungen zwischen dem bestimmten Schauen und dem bestimmten Denken in Betracht ziehen. Es wird Ihnen 319 gewiss aufgefallen sein, und vielleicht wird es Sie ein wenig verwirren, dass das nach innen gewendete Denken mit dem nach aussen gewendeten Schauen in einer gewissen Beziehung zusammentrifft und ebenso das nach aussen gewendete Denken mit dem nach innen gewendeten Schauen. Denn diese beiden letzteren — das Denken nach aussen und das Schauen nach innen — führen zu einer Mehrzahl (Pluralismus und Atomismus), und die beiden ersteren — Denken nach innen und Schauen nach aussen — führen in letzter Instanz zu einer streng einheitlichen Vorstellung (Monismus einerseits, Organizismus andrerseits). Ich meine nun, wir können uns das recht gut erläutern, indem wir bei unserem Bilde von innen und aussen bleiben und uns sagen: das nach innen gerichtete Denken ist ein reineres Denken, das heisst ein vom Schauen weniger abhängiges Denken, das nach aussen gerichtete Schauen ist ein reineres, von gedankenhaften Elementen weniger durchsetztes Schauen; das Gegenteil gilt von dem nach aussen gerichteten Denken und von dem nach innen gerichteten Schauen; daher die Verwandtschaft

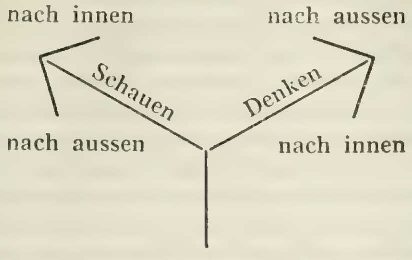
zwischen den scheinbaren Gegensätzen. Wessen Denken rein auf die innerliche Betrachtung seines Selbst, seines Atman gerichtet ist, der erblickt — wie wir vorhin schon einsehen lernten — streng genommen keine Einzahl, wohl aber die organische Einheit katexochen, dasjenige, wodurch überhaupt alles vereinigt wird, das Ich, dessen ganzes Tun in der beständigen Herstellung von Einheit besteht, weswegen wir es die organisierende Einheit nennen können; wessen Blick dagegen rein auf der Natur ruht, der nimmt zunächst freilich nur Vielheit wahr; bleibt aber dieser Blick treu an der Natur haften, so entdeckt der Schauende wohl nicht eine innere, jedoch eine äussere Einheit — die organisierte Einheit, von der wir soeben sprachen. Die organisierende Einheit ist jenes von Kant „Einheit der Apperception" genannte unfassbare innere Etwas, durch welches alle Wahrnehmungen und alle Gedanken in einen einzigen Mittelpunkt zusammengezogen werden — nur der müssige Wortsplitterer wird es uns verwehren, diesen metaphysischen und doch alle Wirklichkeit bewirkenden Mittelpunkt „Ich" zu nennen. Die organisierte Einheit ist jene „Natur", welche gar nicht für uns existieren könnte, wenn nicht alles zu allem in Bezug stünde und somit eine einzige lückenlos zusammenhängende Gestalt ausmachte. Es braucht eine intensive Verinnerlichung des Denkens, um die organisierende Einheit so zu erleben wie die Inder; es würde eine leidenschaftliche Hingabe 320 an die Natur erfordern, wie sie Goethe erstrebt hat, um die organisierte Einheit überall unmittelbar gewahr zu werden. Dorthin führen nun jene beiden Wege — das nach innen gerichtete Denken und das nach aussen gerichtete Schauen — und darum besitzen sie ein gemeinsames Merkmal, nämlich die Einheitlichkeit. Wogegen dasjenige Denken, welches (wie bei Aristoteles) der Anschauung zugewandt ist und doch nicht die reine Kraft echten Schauens besitzt, notwendigerweise in der Mannigfaltigkeit und Vielzahl befangen bleibt und dasjenige

Schauen, welches (wie bei Demokrit) sich dem Denken zukehrt, notwendig geneigt sein muss, die Vielzahl, die es in der Hand hält, gedankenmässig zu individualisieren, das heisst, A-tome, ,,Unteilbare", In-dividuen zu schaffen, die alle unveränderlich nebeneinanderstehen und nur mechanisch zueinander in Beziehung treten können.

Jetzt kommen wir zu der wichtigsten Anwendung unseres Schemas, nämlich zu der Untersuchung der verschiedenen Verbindungen, die zwischen Denken und Schauen in einem Menschenhirne möglich sind.

Es kann vorkommen, dass der nach aussen Denkende auch nach aussen schaut — wie das z. B. bei Aristoteles der Fall ist — oder aber es kann vorkommen, dass der nach aussen Denkende nach innen schaut — wie Newton und die Mehrzahl unserer Naturforscher; und ebenso kann sich ein Denken nach innen sowohl mit einem Schauen nach innen wie mit einem Schauen nach aussen verbinden. Hierdurch entsteht nun reiche Mannigfaltigkeit; denn einerseits bilden alle spezifischen Denker eine Gruppe verwandter Männer im Gegensatz zu den spezifischen Weltanschauern; andrerseits aber sind die Anschauer, die (wie Goethe) ein nach innen gerichtetes Denken besitzen, denjenigen spezifischen Denkern, deren Denken (wie das Bruno's) ebenfalls nach innen gerichtet ist, in mancher Beziehung näher verwandt als diese den Denkern nach aussen. So ist z. B. ein Bruno, insofern er extremer Denker ist, dem ,,Denker" Aristoteles gewiss näher verwandt als dem leidenschaftlichen ,,Schauer" Goethe; andrerseits lässt es sich aber zeigen, dass Bruno in gewissen Beziehungen einem Goethe viel näher steht als einem Aristoteles, ja, dass er ihm wirklich blutsverwandt ist; und das kommt daher, dass Goethe's Denken genau so wie das Bruno's nach innen gerichtet ist, dasjenige des Aristoteles dagegen nach aussen. Das wird Ihnen alles durch die systematische Besprechung einer
321 Reihe von Beispielen vollkommen klar werden. Doch lassen

Sie mich, ehe ich dazu übergehe, noch ein letztes Wort über unser graphisches Schema hinzufügen; denn auch hier hilft die Anschauung dem Denken gar sehr.




Hier in der Mitte hatten wir die „gemeinsame Wurzel“ (wie Kant sie nennt); aus ihr liessen wir links das Schauen, rechts das Denken abzweigen. Ich meine nun, um unsere Figur richtig zu entwerfen, müssen wir dasjenige Denken, welches das Schauen flieht und auf sich selbst sich zurückbiegt, nach unten zu, nach der gemeinsamen Wurzel zurückstrebend zeichnen. Ebenso müssen wir mit dem nach aussen gerichteten Schauen verfahren. Darin kommt auch zum Ausdruck, dass gerade diese beiden extremen Richtungen in gewissen wichtigen Beziehungen — wie schon kurz angedeutet wurde — einander entgegenstreben. Dagegen müssen das nach aussen gerichtete Denken und das nach innen gerichtete Schauen so aufgezeichnet werden, dass sie sich von der gemeinsamen Wurzel sichbarlich entfernen und nun ihrerseits zusammenneigen. Hierdurch ist nun unmittelbar veranschaulicht, was sonst schwer fassbar zu machen wäre: inwiefern nämlich das innere Denken und das äussere Schauen, obwohl einander fern, doch symmetrisch gegeneinander stehen und in einem gewissen Sinne die gleiche Richtungstendenz verfolgen, des-

gleichen für das innere Schauen und das äussere Denken. Aus einem solchen graphischen Schema lässt sich aber — 322 sobald es richtig entworfen ist — noch manches andere unmittelbar entnehmen. So zeigt Ihnen das unsrige z. B. ohne weiteres, dass aus der Verbindung von nach innen gerichtetem Denken und nach aussen gerichtetem Schauen vermutlich ungewöhnlich weite und harmonische Persönlichkeiten hervorgehen müssen, denn es ist dies offenbar die umfassendste aller möglichen Anlagen; aus der Verbindung von nach aussen gerichtetem Denken und nach innen gerichtetem Schauen werden ebenfalls harmonische und starke, aber wahrscheinlich in gewissen Beziehungen eigentümlich beschränkte Intelligenzen sich ergeben; wogegen die beiden möglichen Querverbindungen — in denen entweder beide Teile nach aussen oder beide Teile nach innen gerichtet sind — zwar sehr reiche, aber widerspruchsvollere Naturen versprechen, da hier in dem selben Kopfe auseinanderstrebende Tendenzen vereinigt sind.

Den praktischen Nutzen dieser Betrachtungsweise werden Sie einsehen, wenn ich jetzt einige Beispiele namhaft mache; und zwar will ich zuerst eine trockene Liste hier an die Wand schreiben, damit Sie die verschiedenen Namen vor Augen behalten, während ich sodann einige erläuternde Bemerkungen hinzufüge. Zunächst schreibe ich die verschiedenen möglichen Zusammenstellungen untereinander und setze dann links die Namen von Weltanschauern, bei denen das Schauen, rechts die Namen solcher, bei denen das Denken vorwiegt, als Beispiele hin.

| | | |
|---|---|---|
| Goethe | Denken nach innen<br>Schauen nach aussen | Schopenhauer |
| Demokrit | Denken nach innen<br>Schauen nach innen | Bruno |
| Descartes | Denken nach aussen<br>Schauen nach aussen | Aristoteles |
| Newton | Denken nach aussen<br>Schauen nach innen | ? |

Sie sehen, wir haben hier oben — wo ich als Beispiel Goethe und Schopenhauer genannt habe — den denkbar weitesten Intellekt: das Denken nach innen, das Schauen nach aussen gerichtet[288]). Hier unten dagegen steht die denkbar engste intellektuelle Anlage: das Denken vom Denken hinweg auf das Schauen zu, und das Schauen vom Schauen hinweg auf das Denken zu gewendet, also zu gleicher Zeit unreines Denken und unreines Schauen; ob je ein Meisterdenker diese Anlage besessen hat, möchte ich bezweifeln, ich weiss jedenfalls keinen zu nennen; dagegen ist dies der Boden, auf dem Newton und fast unsere gesamte Naturwissenschaft steht; ich halte diese Position für die stärkste, die der Durchschnittsmensch einnehmen kann. Dazwischen habe ich die beiden intellektuellen Anlagen verzeichnet, aus denen der grösste Teil alles dessen hervorgegangen ist, was im schulmässigen Sinne des Wortes gewöhnlich „Philosophie" genannt wird: Denken und Schauen, beide nach innen, oder Denken und Schauen, beide nach aussen; wir werden im weiteren Verlaufe sehen, worin die Stärke dieser Anlagen für das Gedankenwerk begründet liegt. Jetzt wollen wir jeden der genannten grossen Geister von dem Standpunkt unseres Schemas aus näher betrachten.

Denken nach innen, Schauen nach aussen

323

Dass Goethe vorwiegend Auge war, haben wir im ersten Vortrage gesehen; selten hat die Welt ein so reines Auge, das heisst ein so ganz nach aussen gerichtetes erlebt. Darum ist es das Verhältnis der Dinge zueinander und ihre Verbindung zu einem organisierten Ganzen, was er überall erblickt. „Eine innere und ursprüngliche Gemeinschaft aller Organisation liegt zum Grunde" *(W. A. II. 8, 253)*: das ist sein Glaubensbekenntnis; es ist, wie Sie sehen, die Lehre des Organizismus — wie ich es nannte — in ihrer Vollendung, „die Gemeinschaft aller Organisation". Anders kann das reine Schauen gar nicht urteilen, und lächerlich ist es zu behaupten, der Mann, der sein Lebenlang den Atomisten Newton so leidenschaft-

lich bekämpfte, würde, wenn er heute lebte, dem Atomisten Darwin zujubeln. Auch seine Farbenlehre ist — wie schon im zweiten Vortrag gezeigt (S. 156) — ein Gestalten, und das heisst nichts anderes als ein Versuch, der Organisation der Natur nachzugehen, anstatt — wie unsere wissenschaftliche Optik — die Natur in eine Mechanik kleinster Teilchen aufzulösen. Das also ist Goethe's Schauen. Goethe's Denken dagegen ist nach innen orientiert. Daher die mystischen Neigungen seiner Jugend und das Missverständnis der Spinozaschwärmerei; daher die Fähigkeit, im Nachempfinden religiöser Ekstase ganz zu erblinden: „Meine Seele hat nur Fühlhörner und keine Augen; sie tastet nur und sieht nicht“[289]); daher die Behauptung: „Ich bin zur Identitätsschule geboren“ *(Br. 15. 1.* 324 *13)*, d. h. also zu der Schule, die jede gesonderte Individualität leugnen muss, im Gegensatz zu des Dichters eigenem Worte:

> Es gilt, man stelle sich wie man will,
> Doch endlich die Person.

Daher die Allbeseeltheit, die immer wieder bei ihm aus allen Ecken und Enden hervorlugt — „die Natur ist bis ins Innerste göttlich lebendig“ *(Br. 14. 8. 12)* — eine Geistesanlage, die ihn manchmal vorübergehend auf naturphilosophische Irrwege hinauslockt; daher die abstraktscholastische Lehre: „Das Leben ist die rotierende Bewegung der Monas um sich selbst“[290]).

Diese umfassende Anlage — Denken nach innen, Schauen nach aussen — ist, glaube ich, eine ziemlich seltene; von den berühmten Denkern (wenn ich vorderhand aus später zu erörternden Gründen von Plato und Kant absehe) dürfte Schopenhauer der bekannteste sein; als ausgesprochener Antiatomist und ebenso ausgesprochener Monist gehört er ohne Frage hierher. Wäre Schopenhauer nur ein Verkünder des mystischen All-Eins — umgetauft

„Wille“ — so hätte er es nicht vermocht, im genauen Gegensatz zu den von ihm so vielfach angerufenen Indern anstatt gestaltloser, stammelnder Versuche, das Unsagbare zu sagen, die glänzendsten Schriften zu verfassen, die je aus der Feder eines Philosophen geflossen sind. Das tat der Blick nach aussen, der Blick, der ihn einem Goethe verwandt zeigt. Denn die Anschauung allein liefert unserer Phantasie das Material; nun bringt es aber die Natur der Sache mit sich, dass der reine und namentlich der intensiv innerliche Denker meistens sehr wenig schaut und fast nur dialektisiert; Sie sehen das bei den Indern, deren philosophische Schriften, je weiter sie von dem Rigveda sich entfernen, umso ärmer an Anschaulichkeit sind; Sie sehen es bei Aristoteles, der sich jeden Augenblick in Hirngespinste verliert, bei denen sich kein Mensch etwas denken kann, weil kaum ein Schatten der Anschaulichkeit bleibt; die Anschauer sind es, die der Philosophie ihr Material liefern, und auch hier haben Sie gleich ein Beispiel zur Hand; denn heisst Descartes „Vater der neueren Philosophie“ (S. 183), so verdient er diesen Namen weniger der metaphysischen Denkarbeit wegen, die er geleistet, als weil er uns ein so enormes Anschauungsmaterial verschafft hat. Schopenhauer nun ist gewissermassen ein mit Augen begabter Brahmane; leidenschaftliches Interesse und tiefes Verständnis bekundet er sein Lebenlang für die organischen Wissenschaften (die unorganischen lagen ihm ihres abstrakteren Wesens wegen fern), so dass er befähigt 325 ist, nicht nur — wie die Inder — den Organismus als die Objektivierung des Willens aufzufassen, sondern — was die Inder nicht konnten — diesem Organismus in vielen Einzelheiten seiner Erscheinung nachzugehen. Darum lebt unter seiner Behandlung die geheimnisvollste Weltanschauung, die Menschen je erfunden, von neuem auf und wird so hinreissend unterhaltend, dass selbst unsere frivolsten Weltkinder diese Bände lesen. Und gerade weil er bei seinem nach aussen gerichteten Schauen zugleich ein spezifischer

Denker erster Grösse ist, verfällt er nicht in Goethe's Fehler, in den abstrakten Monaden sein Heil zu suchen, sondern erklärt vielmehr diesen Gedanken für „eine monströse Identifikation zweier Undinge" *(Werke V, 27, S. 24 der 1. Aufl.).*

Ein besonderes Kennzeichen dieser seltenen — aus der eigentümlichen Verquickung von innerem Denken und äusserem Schauen hervorgegangenen — Geistesart ist das unvermittelte Nebeneinanderbestehen scheinbarer Gegensätze sowohl im Denken wie im Charakter; das trifft für Goethe ebenso wie für Schopenhauer zu: bei Goethe z. B. poetische Ekstase und dicht daneben die Vertiefung in vergleichende Knochenkunde, bei Schopenhauer physiologischer Scharfsinn in der Analyse der Lebensphänomene und zugleich der Glaube an Magie und Spiritismus.

Denken nach innen, Schauen nach innen

Die Verwandtschaft, welche unsere Tafel zwischen Demokrit und Bruno offenbart, ist feineren Beobachtern hin und wieder aufgefallen, doch glaube ich nicht, dass sie bisher je auf ihren Ursprung zurückverfolgt wurde. So glaubt z. B. Windelband in Bruno „die Keime" zu zwei entgegengesetzten „Richtungen" schon von Jugend an zu entdecken und meint, die eine sei in der einen Lebenshälfte, die andere in der anderen mehr „hervorgetreten"[291]); eine an und für sich richtige Bemerkung, die sich vorteilhaft von den Versuchen unterscheidet, das Widerspruchsvolle in Bruno's Anschauungen gewaltsam aus der Welt zu schaffen, sowie von der üblichen Phrase einer „Entwickelung", durch welche der ursprüngliche Monist nach und nach, ganz sachte ein Atomist geworden sei. Windelband hat hier schärfer gesehen als die meisten seiner Kollegen. Doch rätselhaft bleibt dem Leser, wie es möglich sei, dass scheinbar Entgegengesetztes in dem Kopfe eines grossen Denkers zu gleicher Zeit keimen könne. In Wahrheit besteht kein Gegensatz zwischen Monismus und Atomismus, wenigstens kein organischer, sondern höchstens — was ich meinesteils dahingestellt sein lasse — ein logischer. Mo-

326

nismus (Allbeseeltheit) ist ein Gedanke, Atomismus (Mechanismus) ist eine Anschauung (wenn auch eine gedankenhafte Anschauung). Und jene zwei genialen Männer — Demokrit und Bruno — genügen zum Beweise, dass ein Schauen nach innen sehr gut neben einem Denken nach innen und infolgedessen auch Monismus zugleich mit Atomismus bestehen kann; es ist durchaus keine unharmonische Anlage, wenngleich, wie unsere graphische Figur Ihnen zeigt, ziemlich schroffe Übergänge zu erwarten sind.

Fassen wir zunächst Bruno ins Auge.

Unmöglich kann die Allbeseeltheit weiter bis in ihre letzten Konsequenzen durchgedacht werden als von ihm. *Sono tutte le cose animate . . . sia pur cosa quanto piccola et minima si vogla, há in se parte di sustanza spirituale . . . perche spirto si trova in tutte le cose et non é minimo corpusculo che non contegna cotal portione in se, che non inamini (De la causa,* S. 236*)*; dass die Sterne sich in ihren Bahnen drehen, ist nicht die Folge physischer Ursachen, sondern geschieht, weil diese *piu divini animali dell'universo (De l'infinito* S. 395) sich drehen wollen *(vult animae vis moveri)*; ihre Bewegung ist das Symptom ihres Lebens.

*Hic etenim effectus vitae est, vitae hoc quoque signum*
*(De Immenso I, 5)*[292]).

Und sein Monismus ist ebenso unbedingt; denn diese Seelen sind nicht viele Seelen, sondern eine Seele: *Anima ubique est una* (l. c. VII, 18); *l'anima del mondo . . . é tutto in tutto; onde al fine (dato che sieno innumerabili individui) ogni cosa é uno, et il conoscere questa unitá é il scopo e termine di tutte le philosophie e contemplationi naturali (De la causa,* S. 272*)*. Und dennoch, sobald Bruno — und zwar von Jugend an (man vergesse nicht, dass er mit zweiundvierzig Jahren unseren Augen entschwindet) — sobald Bruno mehr schaut als denkt, ist er Atomist, und zwar weil er nicht anders kann, weil nämlich sein Schauen 327

gar niemals sich rein auf die Phänomene der Natur richtet, sondern immer ein gedankenhaftes Schauen ist und gedankenhaftes Schauen ebenso notwendig zum Atomismus hinführt wie anschauungsbares Denken den Monismus hervorbringt. Und so erklärt er denn in der ihm eigenen dogmatischen Schärfe, dass wer keine Atome annehme, gar keine Grösse begreiflich machen könne; wo es keine unteilbare Einheit gebe, gebe es überhaupt nichts[293]); alle Naturforschung gehe vom Atom aus, bestehe aus Betrachtungen über das Atom und ende in der Wissenschaft des Atoms[294]). Sie sehen also: Bruno ist zugleich dogmatischer Monist und dogmatischer Atomist.

Die Stellung Demokrit's ist nun genau entsprechend. Über Demokrit's Atomismus brauche ich keine Worte zu verlieren — er ist ja als Erfinder oder zum wenigsten als Vollender der Lehre von den Atomen allbekannt — noch brauche ich zu betonen, wie viel realistischer und konkreter und geschauter die Atome bei ihm sich geben als bei 328 Bruno; seine Geistesanlage bringt das mit sich, da er ja vom Schauen ausgeht, wogegen Bruno scholastischer Dialektiker war und blieb. Dem spezifischen Schauen des Demokrit werden unsere Geschichtswerke gerecht; von seinem Denken kann man das selbe nicht sagen; vielmehr herrscht in bezug auf seine Seelenlehre viel Unverständnis, wie mir scheinen will, und zwar, weil wir unter der Herrschaft des aristotelisch-religiösen Dualismus es verlernt haben, völlig andersgearteten Vorstellungskomplexen überhaupt gerecht zu werden. Wenn wir heutigen Menschen das Wort „Seele" hören, denken wir uns ein von aller Leibeserscheinung völlig Getrenntes: die *Psyche* des Aristoteles, dazu die jeglicher Ausdehnung entgegengesetzte *Pensée* des Descartes. Wie sollte nun irgend ein echter Monismus innerhalb dieses gedanklichen Schemas rein zum Ausdruck kommen? Wenn darum Demokrit sagt, auch die Seele bestehe aus Atomen, so muss er sich von Professor Zeller belehren lassen, das sei dann keine Seele, „sondern nur Seelen-

stoff“, woran dann die fernere tiefsinnige Bemerkung geknüpft wird: „Das Geistige ist ihm nicht die Macht über den gesamten Stoff, sondern nur ein Teil des Stoffes“ (a. a. O., S. 909). Auf diesen Einwurf würde Demokrit gewiss ein heftiger Anfall seines sprichwörtlichen Lachens überkommen, und er würde antworten: „Verehrtester Geheimrat, alle Achtung vor Ihrer ungeheueren Gelehrsamkeit, doch da ich wie meine Vorgänger, die Brahmanen, wie meine Zeitgenossen, die Eleaten, wie meine Nachfolger Plotin, Bruno, Hegel und noch viele andere es richtiger und mir zuträglicher fand, die Welt aus einem einzigen Prinzip als aus zweien oder mehr zu erklären, was blieb mir — wie jedem anderen Monisten — übrig, als entweder die Materie als Geist oder aber den Geist als Materie aufzufassen? und letzteres lag mir, der ich von der Anschauung ausging, näher.“ Uns genügt dieser eine Einwurf Zeller's zur Gewinnung einer Einsicht, die hell wie der Tag vor Augen liegt und die doch in dem aufgewirbelten Wüstenstaub gelehrter Diskussionen niemand erblickt, nämlich, dass Demokrit grundsätzlicher Monist war — nicht natürlich mit der dogmatischen Schärfe eines Bruno, doch ebenso deutlich, da er jeglichen Dualismus verwarf. Aristoteles hat das auch sehr gut eingesehen, indem er mit Bezug auf ihn sagt: „Jeder, der eine einzige Substanz annimmt, nimmt auch eine einzige Seele an, nicht mehrere“[295]). Die Worte Seele und Materie verlieren ihre absolute Bedeutung, sobald nur das Eine angenommen wird; zu dieser 329 Einsicht sollte ein Mindestmass an philosophischen Kenntnissen genügen. Ebenso verhält es sich mit Demokrit's Gottesvorstellung. Schwegler erzählt uns in seinem leider noch immer vielgebrauchten Handbuch, dem Demokrit sei „die Einheit, das geistige Band des Universums, verloren gegangen“, und er versetzt ihn strafweise um hundert Jahre zurück, hinter Xenophanes! Der böse Mann war Atheist, so steht's überall, auch bei Zeller. In Wirklichkeit lehrte er aber die Allbeseeltheit und eine ähnliche Gott-

Natur wie Bruno und wie Goethe. Er meinte, alle Weltgebilde bestünden zur Hälfte aus Seele (*animus*, Lucrez III, 373); er pflegte den Menschenleib ein „Zelt" zu nennen (σκῆνος) und somit anzudeuten, dass nur auf einer Reise darin übernachtet wird. Und verwarf er auch energisch den ausserweltlichen *Nus* des Anaxagoras, so meinte er doch, das Göttliche „wohne allen Dingen inne"[296]).

Diesen Vergleich zwischen Bruno und Demokrit halte ich für besonders aufklärend. Demokrit — der Naturforscher — atomisiert alles, auch die Seele; Bruno — der Abstrakte — sieht sich trotz seiner All-Einslehre genötigt, Atome anzunehmen, er beseelt sie aber, ebenso wie er früher die Steine beseelt hatte, und wird hierdurch der Wiederbeleber der neoplatonischen Monaden. Diese zwei Geistestaten — die Atomisierung der Welt (einschliesslich des Seelischen) durch Demokrit und die Beseelung der Atome (dadurch aber auch ihre Zurückführung auf eine einzige Urmonade, Gott) durch Bruno — entspringen einer nahe verwandten Geistesanlage: dem Schauen nach innen verbunden mit dem Denken nach innen; nur dass in dem einen Fall der Weltanschauende vorzüglich „schaut", in dem anderen vorzüglich „denkt". Diese Anlage ist, glaube ich, nicht gerade selten, nur scheint sie nicht leicht wirklich hervorragende Ergebnisse zutage zu fördern; im 19. Jahrhundert wäre von den Schauenden dieser Art Fechner und von den abstrakteren Denkern Lotze zu nennen. Wohl spricht Fechner von einem „Kosmorganismus" usw., doch das ist ganz anders gemeint als bei Kant und Goethe; die Einheit ist bei ihm ein Gedanke, nicht eine Anschauung; in der Anschauung ist er dogmatischer Atomist und baut sein ganzes Weltbild auf der Annahme von Fernkräften auf[297]). Bei Lotze haben wir, wie bei Bruno, den extrem
330 mechanischen Atomismus, verbunden mit der Monadenlehre und der Allbeseeltheit: „alles Reale ist geistig."

Denken nach aussen,

Von noch grösserer Bedeutung für die Geschichte des menschlichen Denkens hat sich die andere einseitige Bean-

lagung erwiesen: Denken nach aussen, Schauen nach aussen. Die Gleichungen zwischen Schauen und Denken, welche auf diesem Boden vor sich gehen, scheinen auf alle Fälle reich und lebenskräftig zu sein. Denn ein Schauer nach aussen, wie Descartes, den wir als hervorragenden Vertreter dieser Richtung auf unserer Tafel genannt haben, speist die Phantasie mit ewig neuer, ausser-menschlicher Nahrung, statt sich bei dem öden Einerlei der gestaltlosen Atome zu beruhigen, und das nach aussen gerichtete Denken, welches sich dem Schauen beigesellt, sublimiert nicht gleich alles wieder — wie das bei dem nach innen gerichteten Denken z. B. bei Goethe der Fall ist — ins gestaltlose Ureins weg, sondern befestigt es, künstlich vielleicht, gewaltsam meistens, doch praktisch. Wiegt andrerseits bei einem solchen Manne nicht das Schauen, sondern das Denken vor, wie bei unserem Beispiel Aristoteles, so sehen wir auch diesen Mann ein offenes Auge für die Tatsachen der Natur bewahren; er mag die Tatsachen durch seine Vernunftvoraussetzungen vergewaltigen — wenigstens lehnt er sich an sie an; und weil sein Auge vorzüglich das Organische erblickt, wird er auch in seinem Denken organisieren, gestalten. In beiden Fällen haben wir feste, grossgezeichnete, vielleicht oft dogmatische, aber zusammenhängende Weltanschauungen zu erwarten.

Schauen nach aussen

Dass Aristoteles' Denken nach aussen gerichtet ist, brauche ich nicht erst darzutun; er ist der Pluralist *par excellence*; überall zergliedert er. Doch wenn ich sage: er „zergliedert", so will ich damit zugleich andeuten, dass er nicht zerstückelt. Beachten Sie, bitte, dass schon der blosse Gedanke des Atomismus ein Zerstören der Gestalt bedeutet; die Atome sind nicht eine bloss gedankliche Analyse des Seienden, sondern dessen tatsächliche Auflösung; darum harmoniert der abstrakte Monist so leicht mit dieser uns als konkret naturwissenschaftlich angepriesenen Ansicht und lehrt dann mit Bruno: *ogni volto, ogni faccia é vantiá, é come nulla* (S. 280), jedes Antlitz, jede Eigengestalt ist

ein eitles Nichts. Ganz anders Aristoteles. Für ihn ist gerade die Gestalt (μορφή) dasjenige, wodurch ein Ding aus der Nacht des Nichtseins (στέρησις) in das Tageslicht des Seins (ἐντελέχεια) tritt. Seine ganze Leistung auf dem 331 Gebiete des reinen Denkens (die Logik, die Kategorien usw.) ist ein Auseinandernehmen behufs Wiederzusammensetzens. Dass aber sein Blick auf die Natur ebenfalls rein nach aussen gerichtet ist, können Sie mit Sicherheit schon aus dem einen Symptom entnehmen, dass er ein erklärter Antiatomist ist. Aristoteles' Position ist hier die ganz genaue Umkehrung derjenigen Bruno's. Bruno behauptet: der Kosmos ist unbegrenzt, ist ein absolut Unendliches[298]), dagegen nach unten zu muss es eine Grenze geben, denn wären keine Atome, so wäre überhaupt nichts. Aristoteles dagegen lehrt: nach oben zu gibt es lauter Individuen, und das heisst Gestaltetes, und das wiederum heisst lauter bestimmt Begrenztes, und so muss denn auch die Sternenwelt Grenzen haben, sonst wäre sie das Formlose, und das heisst das Nichts[299]); nach unten zu dagegen ist alles ein Kontinuum (συνεχής) und daher unbegrenzt teilbar[300]). Diese zwei Grundvorstellungen des Aristoteles — das Individuum, das Kontinuum — entspringen (um bei unserer Formel zu bleiben) der ganz reinen Anschauung „nach aussen": sie bilden die genauen Gegensätze des All-Eins und des Atoms.

In der selben Gruppe wie Aristoteles, jedoch mit vorwiegender Betonung des Schauens finden wir auf unserer Tafel Descartes. Bei Descartes wird wohl niemand in Frage stellen, dass sein Schauen nach aussen gerichtet ist, wie ich vorhin sagte: er organisiert den Raum; das ist das Ziel seiner *Principia.* Wie Aristoteles ist auch er ein Todfeind der Atome, des leeren Raumes und der Fernkräfte, das heisst also ein Vertreter des organizistisch-dynamischen Standpunktes im Gegensatz zum atomistisch-mechanischen[301]). Und hier müssen Sie sich hüten, über einen 332 Stein des Anstosses zu stürzen; denn Sie haben oben gehört (S. 290), dass Descartes alle lebenden Wesen als „Maschi-

nen" auffasst, und nun erfahren wir, er sei ein geschworener Gegner der mechanischen Weltdeutung. Sie müssen eben genau wissen, was Descartes unter „Maschine" versteht. Gerade weil bei Descartes nicht das Schauen allein, sondern auch das Denken rein nach aussen gewendet ist, ist er der schroffste Dualist, der je gelebt hat; Aristoteles erreicht ihn in dieser Beziehung nicht. Dieses Schauen nun, verbunden mit diesem Denken, führt ihn notwendig dazu, den sogenannten Geist — *prana*, *vâc*, *pneuma*, *psyche*, *nus*, *logos* usw. — von der konkreten Natur völlig auszuscheiden. Der Monist schmuggelt, wohlbetrachtet, immer ein zweites herein, der strenge Dualist dagegen — Kapila in Indien, Descartes in Europa — erhält eine fast vollkommen „reine Natur" (wenn ich mich so ausdrücken darf) und kann darum weit konsequenter einheitlich und — wenn Sie wollen — „monistisch" ihr gegenüber verfahren als der eigentliche Monist, der stets etwas vom *Janus bifrons* an sich hat. Daher ist nun Descartes' Wissenschaft der Natur eine durch und durch materialistische, wie alle exakte Wissenschaft es sein sollte; sie ist echte Wissenschaft, wie wir sie im zweiten Vortrag und im Gegensatze zu Goethe's Naturanschauung kennen lernten. Und diese Wissenschaft kann nicht anders als nach Kant's Maxime vorgehen: „Ich soll jederzeit über alle Formen in der materiellen Natur nach dem Prinzip des blossen Mechanismus der Natur reflektieren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Naturforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann" *(Ur. § 70)*. Daher aber manches Missverständnis; denn wir beachten zu wenig, dass der Begriff Mechanismus in zwei verschiedenen Bedeutungen vorkommt. Wer Atome und leeren Raum annimmt, glaubt, dass durch das (gleichviel ob notwendige oder zufällige) Zusammentreffen der Atome vorübergehend Gestalten zustande kommen, die folglich nur eine Erscheinung der zu Grunde liegenden Bewegungen kleinster Teile und daher

auch von nebensächlicher Bedeutung sind, was für unsere ganze atomistische Wissenschaft bezeichnend ist; wer dagegen den vollen Raum annimmt, erklärt alle Bewegung 333 in ihm als durch Gestalt bedingt und gefordert. Der Unterschied entspricht ziemlich genau demjenigen, den man in der Physik zwischen Kinetik und Kinematik statuiert. Die Kinetik untersucht die Bewegung verursachenden Kräfte mit Berücksichtigung der Körpermassen usw. und ist ihrem Wesen nach arithmetisch; die Kinematik untersucht die gegenseitigen Lagen verschiedener Teile — mit anderen Worten, die Gestalt eines Ganzen und die aus dieser sich notwendig ergebenden Bewegungen, ist also ihrem Wesen nach geometrisch. Aus diesem Vergleich erhellt deutlich, inwiefern die eine Auffassung von Maschine abstrakt, die andere konkret ist, die eine ein blosser Gedanke, die andere eine Anschauung. Descartes versteht unter „Maschine" ein konkret Anschauliches. Spricht er also mit Bezug auf lebendige Wesen von „Maschinen", so will er damit andeuten, dass er für die Erklärung der Vorgänge der Natur keines geistigen Prinzipes, keiner Seele, bedarf, sondern diese auf ein völlig getrenntes Gebiet beschränkt, womit er aber nicht den Spiritualisten allein, sondern vor allem den wissenschaftlichen Monisten, der überall „Seele" hereinmischt, grundsätzlich abweist. Wir müssen unbedingt zugeben, dass Descartes' Maschinen noch „maschineller" sind als die eines Demokrit oder eines De la Mettrie oder eines Ludwig Büchner; zugleich aber müssen wir betonen, dass der Begriff ein anderer ist. Hier scheidet sich trotz einer vielfach gemeinsamen Terminologie Weltanschauung von Weltanschauung. Und das Kriterion ist in diesem Falle ein sehr einfaches, wenn es auch genaue Kenntnis eines Denkers erfordert, um es sicher anzuwenden; um Maschine von Maschine zu unterscheiden, braucht man sich nur zu fragen: ist für diesen Philosophen der Organismus eine Maschine? oder ist ihm die Maschine ein Organismus?

Soviel über Descartes' Schauen. Dass auch sein Denken nach aussen gerichtet ist, beweist zur Genüge sein Dualismus. Freilich, die schroffe Einseitigkeit, die man ihm zuschreibt, hat er nicht besessen; die Möglichkeit einer „gemeinsamen Wurzel" hat er ebenso wie Kant zugegeben[302]); er sah aber den ungeheuren Vorteil ein, den sowohl Anschauung wie Denken durch die reinliche Scheidung davontragen würden. Konsequente materialistische Wissenschaft ist ohne Dualismus unmöglich; ohne ihn 334 schwindet das Ich hin, und somit verlieren wir den letzten Stützpunkt — das *si fallor, sum* des Augustin, das *cogito, ergo sum* des Descartes — ohne den wir überhaupt von einer Welt und einem Erkennen der Welt wissenschaftlich nicht reden können. Wogegen nach Descartes' klarer Scheidung zwischen dem Gedachten und dem Ausgedehnten die Gleichsetzung von Denken und Schauen nie mehr mit naiver Unverfrorenheit geschehen konnte[303]); die Naturwissenschaft war durch die Tat dieses herrlichen Mannes von dem Sokratischen Vernunft- und Zweckmässigkeitseinschlag fortan frei, und dem Denken — losgelöst aus dem Frondienst einer ungeheuerlichen Natursymbolik — war jetzt der Weg zum Kritizismus gewiesen[304]).

Ehe wir die Betrachtung über diese interessante Geistesanlage beschliessen, noch eine Bemerkung. Der ungeheure Einfluss eines Aristoteles und eines Descartes auf das Denken und Forschen der europäischen Menschheit liegt offen zutage, und doch wurden gerade sie zu allen Zeiten, und zwar vielfach von den besten Köpfen leidenschaftlich bekämpft. Um vollständig zu erwachen, mussten Philosophie und Naturforschung Aristoteles energisch abschütteln, alle richteten sich gegen ihn auf — die Monisten und die Dualisten, die Mechanisten und die Dynamisten; wie es dem Descartes von allen Seiten erging, habe ich Ihnen im vorigen Vortrag geschildert. Ich glaube, dies hängt folgender- 335 massen zusammen. Es liegt etwas Gewaltsames in dieser Anlage, die Natur rein als Natur und das Denken auch als

Natur aufzufassen. Ich weiss nicht, ob Sie mich verstehen werden, wenn ich sage, dass durch diese Richtung des Denkens der Weg zu den Ideen versperrt ist, zu jenen Ideen, von denen unser erster Vortrag (und teilweise auch unser zweiter) unter Anlehnung an Goethe handelte und die, wie Kant sagt, aus dem *focus imaginarius* zurückgestrahlt werden (vergl. S. 65). Gerade diese Ideen sind aber das eigentlich Gebärende des Denkens in bezug auf Natur; hier wird der wahre Mythos geboren, der Mythos, welcher reine, unausdenkbare Wahrheit (wie Goethe's Metamorphose und Kant's Freiheit) ausspricht, wogegen das stramm nach aussen gerichtete Denken mehr analysiert als beobachtet und mehr organisiert als belebt. Goethe — der grosse Erschauer — hat das mit voller Klarheit erblickt, ohne dass er es in einen systematischen Zusammenhang gebracht hätte. Bei Aristoteles — dem „baumeisterlichen Mann“, wie er ihn mit einem einzigen Worte charakterisiert — beklagt er, dass „der Begriff ohne Vermittelung zur Empirie hinzutritt“[305]); ich glaube, Sie wissen nunmehr genau, warum es bei einem Denker von diesen Anlagen nicht anders sein konnte: von einem äusseren Denken zu einem äusseren Schauen führt nur ein kühner Sprung. Welche Mühe sich Aristoteles gab, zwischen Gott und Welt zu vermitteln, haben Sie gesehen; der Erfolg war gering. Und von Descartes, der im Gegensatz zu Aristoteles von der Empirie ausgeht, urteilt Goethe, dass es ihm nicht recht habe glücken wollen, die Verbindung mit den Begriffen zu finden: „Es scheint ihm an Einbildungskraft und an Erhebung zu fehlen. Er findet keine geistigen, lebendigen Symbole, um sich und Anderen schwer auszusprechende Erscheinungen anzunähern. Er bedient sich, um das Unfassliche, ja das Unbegreifliche zu erklären, der krudesten sinnlichen Gleichnisse“[306]). Das trifft genau zu, und zwar aus genau dem selben Grunde wie bei Aristoteles, nur dass der eine an dem einen Ufer, der andere an dem anderen steht. Und darum kommen wir alle in die Lage — als

Denker und als Forscher — uns gerade gegen diese Männer (mit dem Denken und Schauen beide nach aussen gerichtet) aufzulehnen. Baumeister sind sie, aber krud und gewalttätig gehen sie mit dem Material um; ihnen fehlt die 336 Schärfe und Konsequenz der Gruppe Demokrit-Bruno (Denken und Schauen nach innen) sowie die ahnungsvolle, zarte Intuitionskraft der Gruppe Goethe-Schopenhauer (Denken nach innen, Schauen nach aussen), ebenso auch die kompakte, logische Abgeschlossenheit der Gruppe Newton (Denken nach aussen, Schauen nach innen), zu der wir jetzt gelangen. Doch endgültig überwinden und beiseite schieben lassen sie sich nicht; denn wir können weder die Organisierung des Denkens noch die Organisierung des Angeschauten entbehren, und keiner ist dazu so befähigt wie gerade diese Männer.

Denken nach aussen, Schauen nach innen

Noch eine Kombination bleibt zu nennen: die des Denkens nach aussen im Bunde mit dem Schauen nach innen. Es ist diese Anlage die eigentlich ,,naturwissenschaftliche"; die aus ihr sich ergebende Anschauungsweise besitzt unter den Naturforschern fast dogmatische Geltung, und bisher ist die Wissenschaft bei dieser tyrannisch auferlegten Beschränkung gut gefahren; wer sich empörte, ist unterlegen. Wie hier die beiderseitige Beschränkung das Prinzip des geistigen Lebens ist, habe ich schon hervorgehoben; es ergibt sich auch aus unserem graphischen Schema. Das Denken reflektiert in diesem Falle gar nicht über sich, sondern wendet sich nur an das Angeschaute; das Schauen aber nimmt von der wahrgenommenen Natur einzig das in Betracht, was dem Denken sich bequem fügt, an allem Übrigen geht es mit geschlossenen Augen vorbei. Wie Goethe von den Naturforschern treffend sagt: ,,Bei solchen Leuten geht alles rasch nach innen" *(G., 18. 5. 24).* Wie hier geschaut und wie hier gedacht wird, haben wir im zweiten Vortrag an dem Beispiel der physikalischen Optik ausführlich studiert. Es ist Anthropomorphismus in der denkbar höchsten Potenz; denn nur über dasjenige wird

gedacht, was durch die Sinne ins Gehirn kann — die ganze Welt des Unsichtbaren bleibt unbeachtet — und nur in derjenigen Weise wird „erschaut", in der die mechanisch kombinierende Logik des Menschenhirns es will — die ganze Welt des wahrhaft Sichtbaren bleibt ebenfalls unbeachtet. Auf der Nadelspitze des Anthropos und seiner besonderen Interessen ruht hier alle Weisheit. Doch bitte ich zu bemerken, welche grosse Kraft gerade hierin liegt. In einem Denken, welches ganz auf das Schauen gerichtet ist, kann es „leere Gedanken" gar nicht geben; in einem Schauen, welches ganz auf das Denken gerichtet ist, sind „blinde 337 Anschauungen" ausgeschlossen. Hier hat alles Hand und Fuss, alles klappt; es ist die Gemütsrichtung der Praxis.

Was zunächst das spezifische Denken der Naturforscher anbelangt, so ist zu beachten, dass sie sich in den meisten Fällen mit einem Mindestmass begnügen. Auf die eigentümliche Beschränkung in Newton's Denken habe ich schon früher aufmerksam gemacht und zugleich gezeigt, wie vorteilhaft diese Beschränkung für das Werk war, das er zu vollbringen hatte (S. 141 und 211). Über die Unfähigkeit mancher bedeutendsten Naturforscher — wir können ruhig sagen der grossen Mehrzahl — philosophische Gedanken, ja, auch nur die blosse Fragestellung, die aller Philosophie zu Grunde liegt, zu begreifen, wäre viel zu sagen; es ist ein trauriges Kapitel, denn infolge dieser Unzulänglichkeit hat die sehr berechtigte Achtung, welche berühmte Naturforscher unter uns geniessen, zugleich zu einer weitverbreiteten philosophischen Verblödung geführt, die wiederum eine grosse Gefahr für den allgemeinen Stand der Kultur bedeutet. Dass selbst ein Helmholtz sich völlig unfähig erwies, das Ziel und die Methoden von Kant's kritischer Untersuchung des Menschengeistes wirklich zu verstehen, erwähnte ich schon früher und verwies Sie auf Classen's unwiderlegliche Ausführungen (S. 149). Was müssten wir erst von Lord Kelvin (William Thomson) — den schon vor Jahren einmal Zöllner in dieser Beziehung

aufs Korn nahm (siehe dessen *Natur der Kometen*, 3. Aufl.) — und von all den englischen sogenannten „natural philosophers“ in Bausch und Bogen sagen? Lieber will ich Sie auf ein allerneuestes Beispiel hinweisen, auf den Chemiker Wilhelm Ostwald; denn es ist unerlässlich, dass Sie die unheilbare Beschränktheit dieser Gedankenrichtung genau erkennen lernen.

Jeder Freund der Wissenschaft ehrt den Namen Ostwald. Aus dem Chaos der Chemie hat Ostwald es verstanden ein übersichtliches Gebäude zu gestalten, und sein kleines Buch *Wissenschaftliche Grundlage der analytischen Chemie* (3. Aufl. 1901) ist das Entzücken aller, die — wie ich selber — ihr chemisches Wissen im Laboratorium aus tausend unzusammenhängenden Bruchstücken, ohne Spur eines „geistigen Bandes“ aufbauen mussten. Dieser Gelehrte — dessen methodologische Begabung so hervorragt — ist nun neuerdings zur Philosophie übergegangen. Von seinen *Vorlesungen über Naturphilosophie*, in denen er seine eigene Weltanschauung entwickelt, will ich nichts sagen; das würde zu weit führen; doch jetzt gibt er eine Zeitschrift heraus, *Annalen der Naturphilosophie*, und gleich die erste Nummer schmückt eine eigene kritische Arbeit über Kant. Was hier geboten wird, übersteigt alle Vorstellung. Hören Sie nur folgenden Satz: „Auf Kant's Hauptfrage: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? antworten wir: Urteile *a priori* sind überhaupt nicht möglich und alles Wissen stammt aus der Erfahrung“[307]). Stossen Sie sich, bitte, an dem Ausdruck „synthetische Urteile *a priori*“ nicht; es handelt sich um etwas, was der gehörig Vorbereitete unschwer fassen kann und wofür Kant — seiner Gewohnheit gemäss — einen scholastischen Ausdruck gebraucht hat; der ganze Schluss unseres Descartes-Vortrages hat Ihnen gezeigt, es müsse, damit wir Gegenstände überhaupt wahrnehmen, eine F o r m der Wahrnehmung gegeben sein, ebenso für das Denken, so dass — wie Kant sagt — es auch „Bedingun- 338

gen der Erfahrung" geben müsse (vgl. S. 258); hierauf bezieht sich der einigermassen kratzborstige Ausdruck „synthetische Urteile *a priori*". Bisweilen setzt Kant dafür das bezeichnendere Wort „Erweiterungsurteile", womit angedeutet wird, dass wir stets zur Wahrnehmung etwas hinzufügen, was nicht in der Wahrnehmung enthalten war, ehe die sogenannte Erfahrung zustande kommt. Für den Augenblick genügt jedoch die Bemerkung, dass die eine einzige Frage, aus welcher die ganze *Kritik der reinen Vernunft* hervorgeht, die ist: wie ist Erfahrung überhaupt möglich? Dass alles Wissen nur aus der Erfahrung stamme, das ist die unerschütterliche Überzeugung, für die Kant sein ganzes Leben hingegeben hat; gegen eine Welt theologischer Voreingenommenheit und aristotelisch-scholastischer Vernunftdogmen hat er diese Einsicht durchgesetzt, und aufgeräumt hat er zugleich mit den unzulänglichen, auf halbem Wege gebliebenen, weil metaphysisch unzureichenden Versuchen der Descartes, Locke und Hume; er, der Erste — und bisher der Einzige — ist es, er allein, der gelehrt und bewiesen hat: alles Wissen stammt aus der Erfahrung; er ist es, der den *lume interno* und den *divino sole intellettuale* unseres Bruno[308]) und seiner modernen Parteigänger ein für allemal seines trügerischen Glanzes beraubt und an Stelle aller angeblichen inneren Erleuchtung den Satz begründet hat: „Alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist 339 nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit" *(P. Anh.)*. Es kommt aber hier darauf an, genau zu unterscheiden. Denn versteht man unter Erfahrung nur die rein empirische Erfahrung, nur das Zeugnis der Sinne ohne jede geistige Zutat, dann liegt es auf der Hand, dass wir es hiermit allein nicht einmal bis zur deutlichen Wahrnehmung irgend eines Dinges bringen. Über die also verstandene Erfahrung sagt Kant auf der allerersten Seite der *r. V.:* „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie

darum doch nicht eben alle a u s der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat". Ich verweise Sie auf unseren ersten Vortrag (S. 75 fg.), wo ich ausführlich hierüber berichtete und Ihnen zeigte, dass man die *Kritik der reinen Vernunft* ebensogut *Die Vorschule der Erfahrung* betiteln könnte. Und nun kommt unser wackerer Chemiker und glaubt, g e g e n Kant beteuern zu müssen: alles Wissen stammt aus der Erfahrung! Das ist ja gerade, was bewiesen werden muss und was nur durch eine systematische, metaphysische Analyse der Erfahrung — eine Zerlegung jeder scheinbar einfachen Erfahrung in ihre Bestandteile und genaue kritische Zurückverfolgung jedes Bestandteiles auf seinen Ursprung, das heisst also durch eine lückenlos vollständige Darstellung des Vorganges unserer menschlichen Erkenntnis — unwiderleglich dargetan werden kann. „Das Schwerste von der ganzen Kritik ist die Analysis der Erfahrung überhaupt und die Prinzipien der Möglichkeit der letzteren", schreibt Kant an seinen Schüler Beck *(20. 1. 1792)*. Dazu — zu dieser einzig aus einer Analyse der Erfahrung zu gewinnenden Beweisführung, dass tatsächlich alles Wissen o h n e A u s n a h m e aus der Erfahrung stamme — schrieb Kant seine Kritiken. Und in ihnen zeigte er — er zeigte es mit mathematischer Schärfe — **dass** was Erfahrung heisst, überhaupt nicht zustande kommen könnte, wenn nicht unser Geist zur Fällung bestimmter Urteile organisiert wäre[309]), durch welche erst Einheit zwischen den unzähligen sich kreuzenden Wahrnehmungen hergestellt wird (das eben sind die Urteile *a priori*), woraus er aber zugleich folgerte, dass diese 340

Urteile selbst lediglich auf Wahrnehmungen Anwendung finden und ausserhalb des Gebietes der Erfahrung gar keine irgendwie geartete Bedeutung besitzen. So dass er mit apodiktischer Gewissheit behauptet: „Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen" *(r. V. 274).* Das gerade war der Schlag, durch den er allen Obskurantismus ein für allemal fällte — religiösen Obskurantismus und wissenschaftlichen Obskurantismus. Denn solange nicht dargetan ist, dass die unverrückbaren Grenzen unseres Wissens und Denkens in unserer eigenen Menschennatur gegeben sind (vgl. S. 249 und 262), bleibt der Schwärmerei und dem Dogmatisieren Tür und Tor offen. Hier, wie Kant sagt, muss das „*nihil ulterius* an die herkulischen Säulen geheftet werden, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur soweit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen" *(r. V. I, 359).* Jetzt aber entsteht eine neue Abart der unausrottbaren Dunkelmänner; aus den Klöstern sind sie in die Laboratorien geflüchtet, und von dort aus wollen sie die kostbarste Errungenschaft unserer ganzen Kultur — und zwar angeblich im Namen der Wissenschaft — vernichten und Kritik durch neuerlichen Dogmatismus ersetzen, durch den Dogmatismus einer kritiklosen, antimetaphysischen, köhlermässigen, retortenhaften „Erfahrung". Witzig hatte schon Kant gespottet: „Verschiedene Naturlehrer neuerer Zeiten .... glauben den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen" *(Tr. II, Anf.);* zu ihnen gehört Ostwald. Vor genau vierzig Jahren ist jener vortreffliche — und wahrhaftig streng empirisch denkende — Mann, dem wir alle so viel verdanken, Friedrich Albert Lange, genau der selben Beschränktheit des Auffassungsvermögens bei John Stuart Mill entgegengetreten; er zeigte, dass Mill überhaupt nie verstanden hat, wovon

Kant sprach, da „Kant da anfängt, wo Mill aufhört", und bemerkt sehr richtig, für Mill sei die Sache völlig erklärt, wo für Kant das eigentliche Problem — wie ist Erfahrung überhaupt möglich? — erst beginnt[310]). Aber es hat nichts genützt; dieses nur auf das Schauen gerichtete Denken, verbunden mit dem nur auf das Denken gerichteten Schauen, 341 erzeugt eine so eigenartige Beschränkung, dass diese Leute zuletzt tatsächlich unfähig werden, einen wirklichen Gedanken zu erfassen. Sie können ja in Ostwald's Aufsatz weiterlesen; selbst wer nur einen Schimmer von Kant's Ziel und Leistung hat, traut seinen Augen nicht und schwankt zwischen hellem Auflachen und empörtem Zorn.

Ich habe den Aufsatz mehrmals sorgfältig studiert, um festzustellen, ob an irgend einem Orte Ostwald vielleicht irgend einen Gedanken Kant's — ich will nicht sagen gefasst, das wäre zu viel verlangt — aber seinem richtigen Sinne nach annähernd *geahnt* habe; ob er jemals gemerkt habe, wovon Kant eigentlich spricht; doch das Ergebnis war negativ. Und so etwas wird geschrieben, gedruckt, gelesen, und wer auf der Höhe seiner Zeit stehen will, muss darauf abonnieren! Eine tiefbetrübende Erscheinung! An und für sich würde es gar nichts schaden, wenn unsere Chemiker (wie Ostwald), unsere Zoologen (wie Haekel) unfähig sind, auch nur die ersten Grundfragen aller Philosophie zu verstehen; ihr eigenes Gebiet ist gross genug, und, wie Kant vor hundertundzwanzig Jahren einem damaligen „Ostwald" liebenswürdig entgegnete, „es ist eben nicht nötig, dass jedermann Metaphysik studiere"[311]); doch namentlich in einem Lande wie Deutschland, wo berühmte Fachgelehrte einen so enormen Einfluss besitzen, wächst der blutige Dilettantismus dieser Leute, die plötzlich ihre Retorten und Mikroskope verlassen, um über Nacht Weltanschauungen zu entwickeln, manchmal zu einer Kulturgefahr heran. So auch hier. Kant war ein Pionier der Freiheit; sein kritisches Lebenswerk ist ein so furchtbarer Zerstörer alles Aberglaubens

und aller historischen Dogmatik, dass selbst Rom vor diesem einen Manne zittert. Jetzt aber ist unsere Freiheit — die innere Freiheit, die Befreiung aus vieltausendjährigen Wahnvorstellungen — wieder arg bedroht; der Feind rüstet auf der ganzen Linie, und wie sollen wir bestehen — wir Germanen, die wir nicht bloss die Oberfläche des ganzen Erdgestirns unserem Handel unterwerfen, sondern uns endlich zu neuen, unägyptischen und unjüdischen, freier Männer würdigen Idealen aufschwingen wollen — wie sollen wir bestehen, wenn wir den unerschöpflich 342 wahrheitsträchtigen religiösen Fabelbildern der Altzeit und den grandiosen Gedankenstrukturen der Kirchenphilosophen nichts weiter entgegenzusetzen haben als das armselige Stammeln der Ostwald und Haeckel?

Soviel über das Denken der Naturforscher. Dass viele nicht so denken wie die etwas vorlauten Wortführer, dass namentlich manche unserer gediegensten Forscher sich zu Kant bekennen, wissen Sie; einer unserer tüchtigsten praktischen Zoologen warf, als er Ostwald's vorhin genannten Aufsatz gelesen hatte, das Heft in seinen Papierkorb mit dem Zornesruf: „Philosophische Roheit!" Doch auffallend ist es, dass tiefer denkende Naturforscher selten und wenig das Ohr der Mehrzahl ihrer Kollegen und infolgedessen auch nicht das des grossen Publikums besitzen. Ein Descartes wirkt mehr anregend auf Philosophie als auf Naturforschung, und ein Heinrich Hertz bleibt seinen Kollegen wegen der Annahme „ungesehener Bewegungen" höchst verdächtig. Das hängt, glaube ich, mit jener allgemeinen Disposition zusammen, die Sie jetzt kennen gelernt haben und die für das, was man „exakte Forschung" nennt, einzig förderlich ist. Die beste Anlage zu dieser Forschung ist eben ein abstraktes Sehen, verbunden mit einem konkreten Denken; dass sie die allerungünstigste zu jeglicher Philosophie sein muss, liegt auf der Hand. Sie wissen, was die Elektriker einen „Kurzschluss" nennen? Anstatt die ganze vorgesehene Bahn zurückzulegen — und z. B.

die Lampen in einem Hause anzuzünden — springt der Strom von einem Zweig der Leitung auf den anderen hinüber und kehrt somit unverrichteter Dinge an seinen Ursprungsort zurück; sobald der typische Naturforscher über das ihm abgesteckte Gebiet hinaus will, entsteht bei ihm ein solcher Kurzschluss; er dringt weder nach der Seite des Denkens noch nach der des Schauens wirklich in den Gegenstand ein, sondern kreist ahnungslos herum und herum innerhalb des engsten Horizonts, der dem Menschengeiste gesteckt werden kann. Denker von der Art eines Ostwald und eines Haeckel können wir, glaube ich — sobald sie den Boden ihrer unbestrittenen und uneingeschränkt bewunderungswerten naturwissenschaftlichen Meisterschaft verlassen, um Metaphysik zu treiben — vortrefflich definieren, indem wir sie ,,Kurzschlussphilosophen" nennen.

Über das Schauen bei dieser Geistesanlage ist es kaum nötig Näheres auszuführen, weil der Gegenstand in unserem zweiten Vortrag ausführlich behandelt wurde. Aus jenem Vortrag ist es uns möglich, eine mathematisch ge- 343 naue Definition dieses Schauens nach innen zu geben: es ist dasjenige Schauen, welches möglichst nur die reine F o r m der Anschauung berücksichtigt, wogegen es den eigentlich empirischen Teil der Anschauung so wenig wie irgend tunlich in Betracht zieht (vgl. S. 151). Auch hier also möglichste Beschränkung auf das nur Menschliche und grundsätzliche Ausserachtlassung der aussermenschlichen Natur. Allerdings gibt es noch Wissenschaften, bei denen die Beschreibung eine vorwiegende Rolle spielt, weil das Material erst zusammengetragen werden muss; doch die notwendige Tendenz aller exakten Wissenschaft ist — wie dort gezeigt — die Ausscheidung des Empirischen; nur dadurch kann sie ,,exakt" werden. Welche eigentümliche Kraft in dieser Verbindung abstrakten Schauens mit konkretem Denken liegt, habe ich vorhin hervorgehoben, und Sie hatten es auch schon an dem Beispiel der wissenschaftlichen Optik gesehen. Hier stossen Denken und Schauen

unmittelbar aneinander an und verweben sich dermassen ineinander, dass der durchschnittliche Naturforscher völlig unfähig ist, zwischen dem bloss Gedachten und dem wirklich Gesehenen in seinen Vorstellungen zu unterscheiden.

Ob es nun spezifische D e n k e r geben könne, die zu dieser Gruppe gehörten, erscheint mir zweifelhaft; ich suche in meinem Gedächtnis und weiss keinen zu nennen. Nur auf dem Boden der Naturwissenschaft, nur vom Schauen aus kann diese Geistesanlage es bis zur Würde grosser Geistestaten bringen, wie z. B. bei Newton; der spezifische Denker dagegen müsste vermutlich gleich ersticken.

Verwahrungen

Wir sind mit der analytischen Durcharbeitung unseres Schemas zu Ende; lassen Sie mich noch einiges zur allgemeinen Orientierung hinzufügen.

Zunächst das eine: ich habe bei diesem Schema nur die Indoeuropäer im Sinne gehabt, und zwar nur diejenigen Denker unter ihnen, die sich zu einer Weltanschauung erheben.

Ein Mann wie Spinoza zum Beispiel ist uns vollkommen fremd, und zwar schon aus dem einen Grunde: ihm fehlt alles Mythische. Während die Inder gelehrt hatten, selbst Götter könnten das Geheimnis des Daseins nicht ergründen, und Aristoteles — der so positive Geist — alle Philosophie 344 vom „Sichverwundern“ den Anfang nehmen und in zahlreiche *Aporien*, d. h. unlösbare Fragen ausgehen lässt, kennt Spinoza gar kein Mysterium, er verwundert sich über nichts und sagt ausdrücklich, keine Frage übersteige die menschliche Fassungskraft, und alles lasse sich auf das allerbequemste erklären *(commodissime explicari)*. Was hier fehlt, ist jener Springbrunnen der Natur, aus dem nicht nur alle Mythologie, sondern auch alle Wissenschaft und alle Weltanschauung fliesst: die Phantasie. Die Mythen, sagt Renan, „verwandeln sich unter den Händen der Semiten zu flacher historischer Berichterstat-

tung"[312]); genau das selbe geschieht hier. Spinoza ist der traumlose Mann. Schlagen wir Descartes' Korrespondenz auf! Viel hören wir da von seinen herrlichen Träumen, „die ihn in Wälder, Gärten und Zauberschlösser führen, wo er alle Freuden erlebt, die Dichter nur je ersonnen"; er berichtet auch, wie bei ihm „die Träume des Tages sich unmerklich beim Erwachen mit den Träumen der Nacht verschmelzen"[313]). Wogegen der Mann, dem die Nacht nichts offenbart, nicht fähig ist, einzusehen, dass die Morgensonne dem nächtigen Geheimnis des eigenen Ich noch die tausend unlösbaren Geheimnisse des Nichtich hinzugesellt. Der traumlose Mann kann unmöglich die traumvollen Männer verstehen. Um so bedenklicher ist es, wenn jener alles, was an ihm Mark und Bein ist, aus diesen zieht, wie das bei Spinoza der Fall ist. Denn von den zwei Hauptwerken des Spinoza heisst das eine *Darlegung der Prinzipien der Philosophie des Descartes* und das andere — die *Ethik* — trägt zwar Bruno's Namen nicht, zieht aber alle fundamentalen Grundsätze aus ihm, und zwar nachgewiesenermassen aus der genauen Bekanntschaft mit seinen Hauptschriften[314]). Descartes und Bruno — die zwei diametral entgegengesetzten Geister — unter ein Dach bringen, ist freilich eine Leistung; doch gelingen konnte sie nur einem Manne, der beiden völlig fremd gegenüberstand, der ihre lebendige Persönlichkeit gar nicht, sondern nur gewisse formelle Momente in dem Gefüge ihres Denkens erfasste. Wie wenig wirkliches Verständnis für unsere 345 Weltanschauer hier vorhanden ist, beweist schon der blosse Titel des Werkes über Descartes, wo es heisst, seine „Prinzipien" seien *more geometrico demonstrata*, also geometrisch dargelegt oder bewiesen. Nun wissen Sie aber aus unserem vorigen Vortrag, dass Descartes, wenn er auch ein grosser Mathematiker war, nichtsdestoweniger in der Mathematik „nur die Hülle der (philosophischen) Methode" *(l'enveloppe de cette méthode)* erblickte, nicht die Methode selbst (XI, 219), und dass er — wie Plato — ihr

für die Philosophie nur die Bedeutung einer Vorübung des Verstandes zuerkannte, eines ,,Bildungsmittels des philosophischen Denkens und eines leitenden Weges zu der Erkenntnis"[315]); Sie wissen auch, was er von Definitionen und Syllogismen hielt, *qui embarrassent en pensant conduire* und die nur gut seien (XI, 369 fg.), das Klare dunkel zu machen und den Weg zur wahren Einsicht zu versperren (vgl. S. 182). Und nun kommt Einer und unternimmt es, uns Descartes mundrecht zu machen, indem er jeden Abschnitt mit einer Reihe von Definitionen, Axiomen und Korollarien beginnt und dann auf streng syllogistischem Wege von einem Satz zum andern schreitet. Und wir blauäugigen, blonden, blöden *homines europaei* stehen da mit offenem Munde, staunen den klugen, ahnungslosen Juden an und klatschen ihm für seine Verhunzung einer grossartigen Weltanschauung Beifall[316])!

Hier wäre noch viel hinzuzufügen, es würde uns aber von unserem Thema weit abführen; nur um eines muss ich bitten, dass Sie sich nämlich durch die unwandelbare Vorliebe unserer Fachphilosophen für Spinoza nicht irremachen lassen. Gerade das Schlechte an ihm, das der lebendigen Anschauung entfremdete, alle Widersprüche, die die Wahrheit bietet, gewalttätig tilgende Logisch-Systematische ist es, was sie anzieht. Sehen Sie doch einen Des-346 cartes an, wie herrlich er sein Leben lebt! Heute jagt er mit Wallenstein über die Ebenen Böhmens dahin, morgen schreibt er eine Abhandlung über Akustik, übermorgen eine Komödie, heute konstruiert er ein Teleskop, um die Himmelstiefen zu durchforschen, morgen seziert er Tiere, um das Geheimnis des Blutumlaufs zu ergründen, übermorgen stellt er Experimente an über Luftschwere und Lichtbrechung, den einen Tag erfindet er den Äther, den zweiten die analytische Geometrie, den dritten das Schema der bewegten Körper; das ist ein Leben des Lebens, eine ununterbrochene Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur. Dagegen sitzt der ,,edle" Baruch von der Wiege bis

zum Grabe in seinem Hinterstübchen, denkt nach über das, was er bei Descartes und Bruno gelesen hat, und kombiniert sich (mit unvergleichlichem Geschick) ein Gewebe von Syllogismen daraus. Die Folge ist, dass neun Zehntel von dem, was Descartes geleistet hat, von unseren philosophischen Schulmännern unbeachtet bleibt; denn sie verstehen es nicht, es gehört nicht zu ihrem „Fach"; was aber den ferneren Nachteil hat, dass sie darum auch das zehnte Zehntel in falscher Perspektive erblicken, wogegen ihnen aus dem Lebenswerk eines Spinoza nicht ein einziges I-Tüpfel verloren geht. Wir aber wollen daraus den Schluss ziehen, dass hier ein Mann von einem anderen Geschlechte vor uns steht, eine Art Ideal-Rabbiner[317]), wogegen unsere eigenen grossen Denker alle — ohne Ausnahme — Männer der Tat waren: Plato, Aristoteles, Demokrit, die Brahmanen (denen es verboten war, sich der Meditation ganz zu widmen, ehe sie Grossvater geworden), Bruno, Leibniz, Bacon, Hume; alle schaffen und bauen mit Augen und Hand und sind Herren der Vernunft, nicht ihre Knechte. Nur ein äusserlichster Schein wäre fähig, bei Kant hierüber zu täuschen; denn auch für ihn war Naturwissenschaft, Erd- und Völkerkunde, Politik, Kriegskunst die Hauptnahrung eines jeden Tages, und in seiner Erforschung der inneren Natur glich er mehr einem Galilei als einem Spinoza und förderte darum mehr Wahrheit als widerspruchslose Systematik zutage.

Auch innerhalb unserer eigenen Völkergruppe müssen wir aber — wie gesagt — wohl zu unterscheiden wissen zwischen den Männern, die eine eigene Weltanschauung entwickeln, und solchen, die nur als sogenannte „Philosophen" sich mit der Technik und Historik des Denkens befassen; auf letztere findet unser Schema keine Anwendung. So gesteht z. B. John Stuart Mill selber ausdrücklich, er habe immer gewusst, dass er als *original thinker* — das heisst als schöpferischer Denker — kaum die bescheidenste Begabung besitze und nur zu „abstrakter Wissenschaft" so- 347

wie zur kritischen Analyse der Gedanken Anderer befähigt sei. Über dreissig Jahre war er alt — so erzählt er uns — als er zum ersten Mal in seinem Leben zu begreifen anfing, dass Kunst und Poesie Kulturelemente sind! Dieser durchaus edle und hochgesinnte Mann war eben systematisch zu einem Blinden erzogen worden, und wir hier, wir wissen jetzt ganz genau, warum unter diesen Bedingungen selbst der begabteste Mensch kein *original thinker* werden kann[318]). Mill ist ein vortrefflicher Logiker, ein bedeutender politischer Ökonom und Soziolog; ein Weltanschauer ist er nicht. Mit ihm und seinesgleichen befassen wir uns in diesen Vorträgen nicht.

Nach diesen zum Verständnis des Ganzen notwendigen Verwahrungen gegen das uns physisch und darum auch intellektuell Fremde sowie gegen das uns zwar Verwandte, doch unserem Thema nicht Angehörige lassen Sie mich noch einige allgemeine Bemerkungen hinzufügen, die unsere schematischen Bemühungen gleichsam zusammenfassen und beschliessen sollen.

Zusam-
nfassen-
des

Den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem typischen D e n k e r und dem typischen A n s c h a u e r können Sie unnachahmlich klar fassen, wenn Sie die beiden Landsmänner und Zeitgenossen Sokrates und Demokrit einander gegenüberstellen. Sokrates sagt: um die Natur zu erklären, darf man ausschliesslich nach Vernunftgründen fragen; Demokrit sagt: um die Vernunft zu erklären, darf man ausschliesslich nach Naturvorgängen fragen.

Das betrifft die Grundsätze. Wollen Sie nun die beiden Kategorien von Männern am Werke erblicken, so brauchen Sie nur einen Demokrit als Schauer — trotzdem sein Schauen nach innen gerichtet ist — einem Aristoteles als Denker gegenüberstellen — trotzdem dessen Denken nach 348 aussen gerichtet ist. Bei Demokrit sind alle Vorstellungen einfach, handgreiflich, unzerstörbar: der leere Raum, die Atome — jede Sinneswahrnehmung ein Tasten — alle Veränderung Verbindung oder Trennung — alles Geschehen

notwendig — Bewegungsursachen die einzigen, usw. — wie viel Abstraktion bei Demokrit auch mitspielt, es ist doch immer eine in Anschauung wurzelnde Abstraktion. Bei Aristoteles dagegen sind die Vorstellungen entweder so unendlich verwickelt (wie die der mühevoll aus den Bewegungen der Sterne abgeleiteten Substanzen), dass kein Mensch auf Erden sie fassen kann, oder aber sie entfernen sich so sehr von aller Anschaulichkeit, dass fast nackte Logik übrig bleibt, wie z. B. bei seinem höchsten Endzweck, auf den alles hinstrebt und dessen Dasein aus reinem Denken besteht, nicht aber aus einem Denken von Gedanken — das wäre schon zu farbig — sondern aus einem Denken des Denkens; desgleichen bei seinen tiefsinnigen Vorstellungen über Möglichkeit, Wirklichkeit, Verwirklichung usw. So unterscheiden sich Anschauer und Denker. Und auch folgendes ist interessant: der Anschauer Demokrit kümmert sich nicht darum, ob das Denken mitkann oder nicht: ein leerer Raum, eine unteilbare Grösse, ein stofflicher Geist ist nicht denkbar; wer wähnt, er d e n k e sich hierbei wirklich etwas, täuscht sich; das sind lauter Anschauungen, entstanden aus Analogie mit dem, was der Mensch in der Natur erblickt — nämlich mit dem Luftraum, den sehr kleinen Massenteilchen und der Tierwelt; dagegen ist beim spezifischen Denken die Vernunft „Autokrat“ (S. 297), und er wird lieber eine nachweisbar falsche Annahme machen als eine undenkbare. Bei der Herstellung der unerlässlichen Gleichung zwischen Denken und Schauen ist eben der Beobachter der Natur eher geneigt, das Denken zu vergewaltigen als das Schauen; bei dem Denker verhält es sich umgekehrt: stimmt die Sache logisch, so mag sie im übrigen ein Unding sein. Ohne Gewaltsamkeit geht es bei beiden nie; warum, haben Sie im vorigen Vortrag erfahren.

In dem soeben genannten Falle stellten wir dem Denker nach aussen den Schauer nach innen entgegen; noch paradoxer ist das Verhältnis eines nach innen Denkenden einem nach aussen Schauenden gegenüber.

Die reinen Denker, die Männer, die wie Bruno den dialektischen Beweis für die Unendlichkeit der Welt höher schätzen als das Zeugnis des Teleskops und die lieber die Nächte durchwachen, um das Dasein der Atome logisch 349 zu erschleichen, als dass sie mit Hilfe dieser Hypothese der Atome — *a working hypothesis*, wie der Engländer so richtig sagt — etwas für die empirische Wissenschaft leisteten, diese Männer haben meistens trotzdem ein eigentümlich lebhaftes Gefühl für die Natur; sie schwärmen für sie, sie sind verliebt in sie, sie beten sie an. Von den Mystikern ist es Ihnen hinreichend bekannt; doch auch Bruno, der nicht zu den religiösen Mystikern gezählt werden kann, sagt von der Natur:

*Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*[319]).

Mit Wonne saugen diese Männer das Weltbild ein in seinen grossen sowie auch in seinen kleinen und kleinsten Offenbarungen. Plotin lässt einen Vernünftler die Natur befragen, warum sie schaffe; sie antwortet: ,,Weil ich eine schaulustige Natur bin“[320]). Solche Männer stehen gleichsam auf einem hohen Berge der anschaulichen Welt gegenüber und erblicken und überblicken sie darum manchmal ausserordentlich deutlich. ,,Die Welt ist ein Universaltropus des Geistes, ein symbolisches Bild desselben“, sagt einer von ihnen, Novalis[321]); erinnert das nicht an die aufgehende Sonne der Inder, in deren Widerglanz man geistige Erleuchtung zu finden sicher war? Darum sind solche Intelligenzen für die Erkenntnis auch der äusseren Welt oft sehr kostbar; manchmal sind wohl bei ihnen die gegenseitigen Lagen der Dinge und der Richtungen verwechselt, weil sie alles in der *camera oscura* ihres Geistes erblicken, doch ist in dieser *camera* alles farbenreich, scharf umrissen und wahrheitstrunken wie ein Traum. Daher z. B. die schier unglaubliche Intuition des Kosmos, mit der Bruno nicht bloss Kopernikus hinter sich liess, sondern die später geborenen Galilei und Kepler überholte. Beachten Sie also wohl, dass der extreme Denker manch-

mal die anschauliche Welt besser sieht und uns ein besseres Bild von ihr gibt als der Naturforscher, der — wie jeder gewesene *studiosus philosophiae* bezeugen kann — häufig gar nichts sieht, nichts als sein Mikroskop und seine Reagentien und Formeln und Zahlen und beschränkten Theorien. — Wie sehr aber auch das Umgekehrte gilt, wie oft, meine ich, es vorkommt, dass der nach aussen Schauende einen klaren Blick in die innersten Geheimnisse des Denkens wirft, wird Ihnen nicht entgangen sein. Der antimystische Geist, der kühn auf die Eroberung der Natur ausgeht, sieht sich nämlich bald genötigt, mit einer 350 höchst störenden Beigabe abzurechnen, mit dem Ich nämlich, das ihm wie der Zopf in Chamisso's *Tragischer Geschichte* immer und überall, er mag sich drehen, wie er will, ,,hinten hängt". *Nolens volens*, er muss Metaphysik treiben; anders kommt er nicht zu Rande und kann nicht ungestört an die Arbeit gehen. Und so erleben wir denn die merkwürdige Tatsache, dass es die Gegner des reinen Denkens und aller schulmässigen Philosophie sind, welche unser ganzes modernes Denken befruchten und ihm die Wege weisen. Descartes empfindet geradezu Antipathie gegen alles eigentliche Philosophieren; ,,nur wenige Stunden im Jahre widme ich den Fragen der blossen Vernunft", berichtet er von sich (IX, 132); er tut es nur hastig und übelgelaunt, um sie los zu werden; den gelehrten Studien und Übungen der Fachphilosophen misstraut er durchaus: *les formes et syllogismes ne servent de rien pour découvrir la vérité des choses* (XI, 295); die Fachmänner sind nach ihm ,,infolge ihrer philosophischen Studien weniger fähig, gesunde Vernunfteinsichten zu gewinnen, als sie sein würden, hätten sie sich mit solchen Dingen niemals abgegeben"; ,,je weniger ein Mensch von sogenannter Philosophie gelernt hat, umso geeigneter ist er, die wahre zu verstehen", ,,je mehr er in alter Philosophie sich abmüht, umso untauglicher wird er gemeiniglich sein, Wahrheit zu erfassen"[322]). Die Methoden, in denen

ein Bruno schwelgt — diese Atmosphäre der Abstraktion und Dialektik und Wortklauberei, die noch heute alle Schulphilosophie umgibt — sind ihm in der Seele zuwider: *nous ne reconnaissons aucun des êtres philosophiques qui ne tombent pas réellement sous l'imagination* (XI. 299) — weg damit! Nichts will er davon wissen! Was nicht angeschaut werden kann, ist eitel Wortgeschelle! Ein Mann wie Descartes treibt Metaphysik lediglich, um sie los zu werden, lediglich um n i c h t Metaphysiker zu werden. Und doch ist es gerade er, der unserer Metaphysik eine neue Richtung gibt, er, der so tief in das Denkproblem hineingeleuchtet hat wie Bruno — der Dialektiker — in die Nacht des uns umgebenden Kosmos.

So viel über die vorwiegend Denkenden und die vor-351 wiegend Schauenden in ihrem Gegensatz zueinander. Bezüglich der Art, wie die Gleichung zwischen Denken und Schauen in jedem einzelnen Kopfe vollzogen wird je nach der Kombination, die bei ihm vorwaltet, möchte ich Sie auf folgendes besonders aufmerksam machen.

Die eigentliche Gestaltung geht immer von dem nach aussen gerichteten Teile aus. Darum findet, wo beide Teile nach innen gerichtet sind, eine Auflösung aller Gestalt statt. Bei Demokrit — da er ein Schauer ist — geschah das konkret: er zertrümmerte die Gestalt und setzte dafür die körperlich gedachten Atome, bei Bruno — dem Denker — geschah es auf abstraktem Wege: er schmolz alles in eine Einheit auf, von der er zugeben musste: *non é figurato, ne figurabile, non é terminato, ne terminabile; non é forma, perche non informa ne figura altro etc.*[323]). Wo dagegen beide Teile nach aussen gerichtet sind, fanden wir gleichsam einen Überschuss an Gestaltungsbedürfnis. Die gestaltende Macht des Aristoteles ist grossartig und zugleich verhängnisvoll; ein schwankender Umriss ist ihm unerträglich, ein Ding, von dem es heissen könnte *non é terminato ne terminabile*, wäre für ihn ein Ungeheuer; darum ist er der Fürst der Schemen: er gestaltet das Ab-

strakte, er gestaltet das Konkrete, er systematisiert das Wissbare, für das Unwissbare errichtet er Dogmen. Sehr ähnlich geht Descartes zu Werke, nur dass bei ihm das Schauen vorwiegt, so dass er sich vor Probleme gestellt findet, die Aristoteles nicht ahnte; doch das Prinzip ist das selbe: er muss alles umfassen, alles gestalten, von dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch und zwischen Ausdehnung und Denken bis zu der Gestalt der Ätherteilchen und dem Mechanismus der Lichtfortpflanzung. Solche Männer schaffen wirklich Gesamtbilder, da ihre Gestaltungskraft beide Welten umfasst. Für Newton hingegen und die ihm sich zugesellenden Naturforscher ist es charakteristisch, dass — trotzdem sie sich viel darauf einbilden, streng empirisch zu Werke zu gehen — es das Denken ist, welches bei ihnen einzig gestaltend wirkt, und zwar weil dieses allein bei ihnen nach aussen gerichtet ist, wogegen ihr Schauen, als ein nach innen Gerichtetes, für Gestalt blind ist; weswegen unsere exakte Wissenschaft ihrem Wesen nach die gedankenhafte Gestaltung des anschaulich Gestaltlosen genannt werden 352 kann. Sie ist ein Denken über Phänomene, nicht ein wahres Erschauen der Phänomene. Sie beobachtet viel, aber nur mit Zuhilfenahme von Instrumenten, die das menschenmässige Denken erfunden hat, und nur unter Zugrundelegung von Theorien, die geeignet sind, alles Erschaute sofort in Gedanken umzuwandeln. Erst zerstückelt sie das Phänomen, atomisiert es, und dann baut sie es wieder auf — in Gedanken. Daher durften wir mit Recht in einem früheren Vortrag (S. 159) die Wissenschaft als systematischen Anthropomorphismus bezeichnen. Wie lächerlich ist die oft gehörte Behauptung, unsere Vorfahren seien „naive Anthropomorphen" gewesen: wer hinausschaut in die freie Natur und sich mit ihr eins fühlt — denken Sie nur an Homer! — ist weit weniger anthropomorph, als wer sich einredet, Farbe sei Schwingungsdauer. Doch diese berechtigte Kritik soll uns nicht der Ein-

sicht verschliessen, dass gar keine Geistesrichtung so stark ist wie dieses „Sichzusammenballen“ des Menschen auf das mittlere — sowohl der reinen Natur wie dem reinen Ich gleich ferne — Gebiet, wo jeder Gedanke konkret und jede Anschauung abstrakt ist. Den genauesten Gegensatz hierzu bietet Goethe, bei dem das gestaltende Prinzip, da das Denken sich nach innen wendet, in dem nach aussen gerichteten Schauen wurzelt; daher der eigentümliche Drang und das Vermögen, Ideen klar gestaltet hinauszuprojizieren in die Welt des Auges. Da nämlich Ideen gleichsam aus einer Widerspiegelung der Natur in der Vernunft entstehen — dank dem unvermeidlichen Bestreben der letzteren, „Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen“ *(r. V. 675)*, also Einheit in die Mannigfaltigkeit — so liegt es auf der Hand, dass gerade ein Denken nach innen, welches stets nach Einheit strebt, verbunden mit einem Schauen nach aussen, welches die Mannigfaltigkeit rein erblickt, zum Operieren mit Ideen führen m u s s. Wenn wir den Streit über Idee und Erfahrung zwischen Goethe und Schiller jetzt noch einmal vornehmen wollten, wir würden zu bedeutend genaueren Ergebnissen gelangen. Etwas anders als bei Goethe gestaltet sich die Sache bei Schopenhauer, weil er vom abstrakten Denken ausgeht: während bei Goethe das Denken die angeschaute Natur widerspiegelt, spiegelt bei Schopenhauer die Natur den Gedanken wider. Doch gerade dieses Verhältnis tut Wunder für die Mitteilung von Gedanken, geboren in den allerdunkelsten Tiefen einer halbunbewussten (weil bild-
353 losen) und völlig gestaltungsbaren Vernunft; und wenn Schopenhauer's Idee des Willens nie wirklich fassbar wird, vielmehr immer nur wie ein Schattenbild auf den Dingen liegt, so ergeht es ihm nicht viel anders damit als Goethe mit seiner Metamorphose, die auch zwischen Anschauung und Gedanken hin und her schwebt. Im Gegensatz zu der Newtonischen Anlage, welche die ganze Natur dem Menschengeiste einverleibt, hat diese Anlage die Tendenz, den

Menschengeist über die ganze Natur auszubreiten. Hierin wurzelt Sympathie und Antagonismus der beiden Richtungen; ein Goethe und ein Schopenhauer fühlen sich von der empirischen Wissenschaft leidenschaftlich angezogen und zugleich leidenschaftlich abgestossen; der Wissenschaft ergeht's mit ihnen genau ebenso. Wir aber, die wir bei dieser Betrachtung über allen Parteien schweben wollen, erkennen in beiden Empfindungen — der Liebe und dem Hass — die Symptome einer gewissen nicht wegzuleugnenden Verwandtschaft zwischen der Goethegruppe und der Newtongruppe — *les extrêmes se touchent* — wogegen die Aristoteles-Descartesrichtung und die Bruno-Demokritrichtung ihnen beiden fernliegen und wiederum untereinander verwandt sind. Hierüber kann eine gewisse Neigung der Goethegruppe zur Brunogruppe und der Newtongruppe zur Descartesgruppe nicht täuschen, denn es bleibt immer bei einem halben Verständnis.

Diese letzte Bemerkung ist sehr wichtig — wichtig nämlich zur klaren Entwirrung der mannigfaltigen sich kreuzenden philosophischen Systeme. In dem Zusammenhang unseres heutigen Vortrags entnehmen wir ihr aber namentlich eine Belehrung, die diesen Exkurs bedeutungsvoll abschliessen soll, eine Belehrung über die Entstehung unserer mythischen Vorstellungen.

Wir wissen, dass überall bei der Gleichung zwischen Denken und Sein Mythen entstehen (S. 282 fg.), indem nur eine aus der traumschweren Phantasie geborene Regenbogenbrücke fähig ist, die getrennten Ufer miteinander zu verbinden; jetzt aber, wo unser Blick durch eingehende Zerlegung geschärft ist, bemerken wir, dass diese Mythenbildung bei den zu unterscheidenden vier Hauptanlagen des Menschengeistes sehr verschiedene Wege einschlägt. Wirklich erfinderisch in bezug auf neue Mythen sind nur jene Anlagen, bei denen Schauen und Denken entweder beide nach aussen oder beide nach innen gerichtet sind; die beiden anderen Anlagen, die nach unserer graphischen

354 Figur hier mit der Doppelgabelung (S. 321) einheitlicher und insofern harmonischer schienen — Denken nach innen, Schauen nach aussen, und Denken nach aussen, Schauen nach innen — sind allerdings in bezug auf völlig harmonische, befriedigende und darum dauerhafte Gestaltungskraft den anderen überlegen; die einen sind zu ideellen, die anderen zu mathematischen Strukturen besonders befähigt; doch an wirklicher Erfindung sind sie arm. Ein einziger Blick auf unser erstes Übersichtsschema (S. 316) wird Sie davon überzeugen. Sie sehen da die zwei grossen Urmythen des Denkens, Monismus und Pluralismus, und die zwei grossen Urmythen des Schauens, Atomismus und Organizismus; Sie sehen die aus diesen Grundanschauungen sich ergebenden Hauptlehren der Allbeseeltheit, des Dualismus von Leib und Seele, der mechanischen Druck- und Stossbewegung, der dynamischen aus der Gestalt sich ergebenden Bewegung; und nun überlegen Sie sich, bitte, von wem diese Mythen erfunden sind. Ausschliesslich von Männern, die zur Gruppe Aristoteles oder zur Gruppe Bruno gehören. Der Monismus und der Atomismus sind beide aus Indien — dem Lande der ganz nach innen Gewandten — zu uns gekommen; den Pluralismus und den Organizismus verdanken wir zunächst dem Volke der nach aussen schauenden und denkenden Griechen. Auch von der systematischen Weiterentwickelung gilt dies: ohne Bruno, Aristoteles, Demokrit, Descartes besässen wir diese Begriffe nicht in solcher Deutlichkeit, und sie alle — wie Sie jetzt wissen — sind energisch „gleichgerichtete" Geister, sei es nach innen, sei es nach aussen. Dagegen bemächtigen sich die beiden anderen Gruppen dieser Mythen und — indem sie Dinge miteinander vereinigen, die ursprünglich gar nicht zueinander gehörten — erhalten sie gleichsam ein reiches Baumaterial, mit dem sie dann die kühnsten und künstlichsten Gebäude errichten können. Darum aber — ich meine, weil man in diesen Fällen die Mythen nicht entstehen, sondern nur verwendet sieht —

bemerkt man hier häufig den mythischen Ursprung nicht. Unsere heutige Naturwissenschaft ist die grösste Verbraucherin von Mythen, die es je gegeben hat; die Religionen sind im Vergleich sehr bescheiden; unbekümmert um Ursprung und Zusammenhang, wirft sie alle Träume durcheinander, sobald sie nur der Vorstellung und dem Denken helfen: die Atome und der leere Raum müssen bei ihr gemeinschaftlich mit dem raumfüllenden Äther und den dynamischen Grundsätzen hausen; in der Praxis des Forschers herrscht ausnahmslos die dualistische Vorstellung von Kraft und Stoff, in der Theorie wird Monismus gepredigt. Ähnliches, nur weniger offen zutage liegend, bemerken wir bei der Goethegruppe. So ist es z. B. der eigenartige Charakter des Schopenhauerischen Systems, zu gleicher Zeit dogmatischer Monismus und dogmatischer Dualismus zu sein; womit ich nicht etwa diesem grossartig konsequenten Denker Mangel an Folgerichtigkeit vorwerfen und ihm den üblichen Popanz der Fachmänner — die angeblichen „Widersprüche" — vorhalten, sondern nur darauf aufmerksam machen will, dass er ohne diese beiden, aus zwei widerstreitenden Anschauungsarten hervorgegangenen Mythen seine eigene Gedankenwelt nicht zu gestalten und so fabelhaft plastisch auszustatten vermocht hätte. Goethe macht es genau ebenso mit dem Organizismus und dem Atomismus; seine Naturanschauung schillert in beiden Farben. Er hat die organizistische Vorstellung, wie ich sie Ihnen vorhin erläuterte (S. 316 fg.), so ganz in sich aufgenommen, dass er lehrt, wir sollten in der gesamten organischen Welt einen einzigen „Zusammenhang von vielen Elementen" erkennen, und voraussagt: „Wir werden zuletzt die ganze tierische Welt nur als e i n grosses Element ansehen, wo ein Geschlecht auf dem anderen und durch das andere, wo nicht entsteht, doch sich erhält"; zugleich aber gebraucht er die entgegengesetzte Vorstellung der Monaden, d. h. der organischen Atome, und definiert das Leben rein maschinell als „die rotierende

355

Bewegung der Monas um sich selbst"[324]). Und was an dieser Stelle unwidersprechlich gezeigt werden kann, greift überall bei ihm durch, bis ins einzelne. Sie erinnern sich, wie unser Studium der Metamorphosenlehre Goethe's im ersten Vortrag uns das Gleichzeitige und das Aufeinanderfolgende, die Ruhe und die Bewegung, die Einheit und die Vielheit als zugleich gedacht, zugleich vorgestellt gezeigt hat (S. 57 fg.); das rührt alles daher, dass ein Mann, dessen Wesen zugleich nach innen und nach aussen gekehrt ist, zweierlei Mythen zu seiner Weltanschauung heranzieht, zweierlei Gleichungen zwischen Denken und Schauen. Wie die Naturforscher aus der doppelseitigen Anlage mehr Kraft, so erhalten Männer von der Art Goethe's und Schopenhauer's durch den Reichtum und die Verschiedenartigkeit des mythischen Elements, über das sie verfügen, mehr Zartheit und Angemessenheit als die
356 Männer der beiden einseitig gerichteten Gruppen. Doch — ich wiederhole es — nur diese letzteren, nur die ganz nach innen oder ganz nach aussen gerichteten Männer sind die Erfinder von Mythen, und selbst ein Goethe hat zwar die Idee der Metamorphose aufstellen können, weil sowohl das Wort und das Bild der „Metamorphose" wie auch die wissenschaftliche Tatsache der vergleichenden Anatomie um ihn herum bestanden und somit nur noch die Idee — als Idee — sich ihrer zu bemächtigen hatte; dagegen ist es ihm nie gelungen, die Idee, die ihn bei seinen vierzigjährigen Studien über die Farbenlehre leitete, in ein begrifflich fassbares Bild zu bringen, und darum bleibt das anschauliche Ziel unbekannt und die Welt vernimmt nur das abstrakte Wort „Farbenlehre"; an Gestaltungskraft fehlt es wahrlich nicht, wohl aber an der kühnen Gewaltsamkeit eines echten Mythenbildners.

Wie viel wäre noch hinzuzufügen! Doch schon habe ich länger bei diesem Exkurs verweilt, als ich's eigentlich verantworten kann; ich freue mich, wenn er Ihnen manche Anregung gewährt hat, die über unser Thema hinausragt.

Lassen Sie mich als Beschluss Sie an jenen wundervollen Vers der *Kâthaka-Upanishad* erinnern:

> Einen ewigen Denker gibt's;
> nicht-ewige Gedanken denkt er[325]).

Wir Weltkinder des zwanzigsten Jahrhunderts würden den Weisheitsspruch umdichten und sagen: „Zahlreiche vergängliche Denker git's; die ewigen Gedanken denken sie.“ Die besonderen Geistes- und Gemütsanlagen bestimmter Rassenmischungen, die klimatische und gesellschaftliche Umgebung, die eigentümliche Kristallisationsgestalt der jeweiligen Religionsformen, namentlich aber die Beschaffenheit des positiven Wissens — von dem in erster Reihe die Art der Wechselwirkung zwischen Natur und Ich abhängt — alles dies und noch mehr macht, dass die selben Gedankenvorstellungen immer wieder neu und verschiedenartig aufgeputzt in die Erscheinung treten; wir dürfen uns auch dieses Neuen von Herzen freuen; das gerade ist es, was dem Leben Farbe gibt; doch müssen wir wohl beachten, dass im Reiche der Gedanken wie im Reiche der Geschöpfe das, was man Entwickelung nennen kann — das, was einem Hegel und einem Darwin einzig 357 bedeutend erschien — nur eine Oberflächenerscheinung ist und zum grossen Teil die Wahnvorstellung kurzlebiger Menschen; zu Grunde liegt das Ewige, Beharrende, Unverrückbare. Wenn Sie nun diese Ausführungen über die „ewigen Gedanken“ erfasst haben — nicht aber in der trügerischen Vereinfachung jedes bloss Gedachten, sondern mit der reichen Vielseitigkeit wahrer Anschauung, welche alles Ergänzende, Widersprechende, Supralogische einschliesst — dann halten Sie nunmehr die ersten Elemente in der Hand, aus denen ein Verständnis unserer gesamten indoeuropäischen Philosophie sich ergibt vom Rigveda bis zum heutigen Tag.

Und jetzt, wo der Weg für unsere heutigen Ausführungen über die Unterscheidung zwischen Kritik und Dogmatismus nicht bloss freigelegt, sondern zum grossen Teil

schon zurückgelegt ist, muss ich den Strich ziehen und zu der Gegenüberstellung unserer beiden Helden — des Dogmatikers Bruno und des Kritikers Kant — schreiten.

* * *

Bruno und Kant

Zwei grosse Weltanschauer — das wird Ihnen aufgefallen sein — habe ich in diesem Exkurs über die Geschichte der Philosophie nicht genannt: Plato und Kant. Sie dürfen nicht daraus den Schluss ziehen, diese Denker liessen sich nicht mit voller Sicherheit in unser Schema einreihen; sie stehen aber auf einer höheren Stufe der Besonnenheit als alle anderen Philosophen; infolgedessen entwachsen sie gleichsam den Schranken des Persönlichen, und es entsteht statt des üblichen menschlichen Flächenbildes eine vollkommen plastische, losgelöste Gestalt, um die wir ringsherum gehen, die wir von verschiedenen Seiten betrachten und in verschiedenen, zueinander symmetrischen, doch voneinander wesentlich abweichenden Aspekten erblicken können, und zwar darum können, weil diese Männer selber die Kraft besassen, das angeborene, nur eine Richtung zulassende Schwergewicht der intellektuellen Anlage zu überwinden, die Matrize, in welche ein jeder Mensch von der Natur gegossen wird, zu zerbrechen und sich somit aus ihrer erstarrenden Umfassung zu befreien. In dieser Beziehung — nämlich in Betreff der geistigen Freiheit der Person — ist Aristoteles (und mögen seine Leistungen noch so bedeutend und unvergänglich 358 sein) ein genau ebenso grosser Abfall nach Plato wie Hegel nach Kant. Was nach solchen Männern kommt — ihr Werk angeblich fortsetzend und ergänzend — verschleiert gerade das Unvergleichliche an der Persönlichkeit und entrückt es unseren Augen; alles, was an Aristoteles (als philosophischem Denker) Lebensstoff ist, stammt von Plato, das erkennen heute alle fähigen Historiker an; doch der wahre Plato schwindet unter seinen Händen hin; ebenso ergeht es Kant durch Fichte, Schelling, Hegel und

— darüber dürfen Sie sich trotz aller Bewunderung keiner Täuschung hingeben — ja, auch durch Schopenhauer; ein jeder ergreift den Seitenanblick, der seinem Wesen zusagt, und arbeitet ihn zu einem neuerlichen Flächenbilde aus. Diese Flächenbilder wäre es nun leicht, ohne weiteres in unser Schema einzureihen; wer aber das Einzigartige an diesen beiden Männern — Plato und Kant — die eigentlich nur miteinander verglichen werden können, erkennt, wird nicht so schnell bei der Hand sein. So ist z. B. Kant zu gleicher Zeit Mechanist und Dynamist, Atomist und Organizist[326]), nicht aber materialiter, wie wir das bei den Naturforschern fanden (S. 354 fg.), die Widersprechendes unvermittelt nebeneinanderstellen, sondern weil alle diese Begriffe bei höchster kritischer Besonnenheit ihre absolute Bedeutung verlieren. Hier gehört darum eine genauere kritische Überlegung dazu, die „physische“ Anlage (sozusagen) von der durch besonnenste Freiheit des Urteils gewonnenen, plastisch vielseitigen Überzeugung unterscheiden zu lernen.

Im Interesse der Klarheit will ich Ihnen gleich hier sagen, dass sowohl Plato wie Kant von Natur der Goethe-Schopenhauer-Gruppe angehören — Denken nach innen, Schauen nach aussen — doch werden Sie erst nach und nach, im Laufe der folgenden Ausführungen, genau verstehen lernen, was hiermit und mit den voran geschickten Bemerkungen gesagt sein soll. Mit Plato werden wir uns im folgenden Vortrag befassen; heute wollen wir uns an Bruno halten behufs einer nur vorläufigen Aufklärung des schwierigen — eben weil völlig plastischen — Geländes.

Leider stört hier wieder von vornherein ein Vorurteil unser Vergleichungswerk; denn wir pflegen uns sowohl von Bruno wie von Kant eine falsche Vorstellung zu machen. Bruno ist nämlich nicht der Vorverkünder einer neuen Wissenschaft, der Märtyrer der Aufklärung, als welcher er 359 uns geschildert wird, vielmehr ist er durch und durch Scholastiker; Kant aber, weit entfernt, der dunkle, auf

dialektischen Nadelspitzen sich mühsam bis zu einem unfassbar abstrakten „Ding an sich" hinschleppende Philosophieprofessor zu sein, ist vielmehr ein Mann, der ganz Anschauung, ganz Beobachtung, ganz Naturforscher ist, nur dass sein Schauen vornehmlich auf das Ich, seine Beobachtung auf die Zerlegung des Seelenlebens, sein Forschen auf das innere Wesen des Menschen gerichtet ist. Bruno's Philosophie, ja, sie ist ganz abstrakt; die Beobachtung der Natur — der inneren wie der äusseren — ist ihr unbekannt, ihre Argumente sind ausschliesslich dialektisch; Kant's Ziel dagegen ist von Anfang an — um ein häufig von ihm gebrauchtes Wort anzuwenden — die Befreiung von dem „Vernünfteln und Übervernünfteln". Bruno ist der typische Bücherwurm und Schulmann, der alle „Autoritäten" für und wider jedes Argument an den Fingerspitzen hat und dessen Gedächtnis im Zitieren so fabelhaft ist, dass es seine Zeitgenossen für Zauberei hielten, wogegen Kant äusserst selten und flüchtig einen Philosophen nennt. Von den Dialektikern nach Bruno's Art urteilt Kant: „Die Athletik der Gelehrten ist eine Kunst, die sonsten sehr nützlich sein mag, nicht viel (aber) zum Vorteil der Wahrheit beiträgt"[327]); und als jemand lobend das Wort „Dialektik" auf seine *Kritik der reinen Vernunft* angewandt hatte, erwidert er entrüstet: „Meine kritischen Untersuchungen sind doch darauf angelegt, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen"[328]).

Sie sehen, welche Gegensätze hier einander gegenüberstehen. Und ich hätte noch sehr viel hinzuzufügen; denn der Bruno, den Sie überall finden, der Bruno, für den unsere Journalisten antichristlicher Richtung sich begeistern zu müssen glauben, der Bruno, den die Fortschrittsapostel als „den Morgenstern der Religion der Wissenschaft" feiern, der Bruno, dem man ein Standbild in Rom errichtet hat und den die hasserfüllten Päpst-

lichen am liebsten noch einmal ins Leben zurückrufen möchten, um ihn noch einmal und gründlicher zu verbrennen — dieser allbekannte konventionelle Bruno hat mit dem wirklichen Manne dieses Namens nicht viel mehr 360 als den blossen Namen gemeinsam. Und auch der andere Bruno, den Eugen Dühring und sein Schüler Heinrich von Stein uns geschenkt haben — der Phantast und Dichter — entspringt mehr ihrer eigenen Phantasie und Dichtung als einer objektiven Würdigung des Vorläufers Spinoza's und Schelling's. Es ist mir nicht möglich, hier näher darauf einzugehen; wollen Sie aber erfahren, wie Bruno philosophierte, so bitte ich, seine lateinischen Schriften aufzuschlagen, wo Sie wollen; oder wenn Ihnen das zu beschwerlich fällt, betrachten Sie z. B. in den verhältnismässig weniger schulmässigen italienischen die Auseinandersetzung über die Wahrheit in dem Beginn des zweiten Dialogs des *Spaccio della Bestia trionfante*[329]). Nach dieser Probe werden Sie leicht begreifen, dass für diesen Mann die Logik die Wissenschaft aller Wissenschaften sein musste, der *modus sciendi* kurzweg, und dass ihm als Bildungsideal nur dreierlei Unterrichtsgegenstände vorschwebten: die Grammatik (für das *concipere*), die Rhetorik (für das *enuntiare*) und die Dialektik (zum *argumentari*)[330]). Doch die Zeit drängt, und von dem vielen, das ich über diesen Gegenstand hätte sagen mögen, will ich nur eins kurz erwähnen, weil es indirekt zu unserem Thema gehört. Sie dürfen nämlich nicht glauben, dass Bruno's Begeisterung für die Kopernikanische Kosmologie eine Folge fleissiger astronomischer Beobachtungen oder etwa eines durchdringenden Blickes für die Wirklichkeit war, wie wir ihn bei Leonardo bewunderten, der doch hundert Jahre früher als Bruno lebte; vielmehr gehörte die Unendlichkeit des Raumes zu den logischen Postulaten der Vernunft, die Bruno gegen Aristoteles mit Argumenten wie das folgende verfocht: da die mensch- 361 liche Phantasie ein Ende nicht denken kann, muss die

Natur unendlich sein, denn sonst könnte sie diese Phantasie nicht entfalten[331])! Und Kopernikus ist deswegen für Bruno so leidenschaftlich willkommen, so wahr, so siegreich, weil nunmehr dieses den Neoplatonikern entnommene Postulat der Vernunft plötzlich tatsächlichen Boden gewinnt. Für Galilei bedeutet die Kopernikanische Tat die Entfesselung des Geistes zum Aufbau einer neuen Mechanik und Kosmologie, für Bruno bedeutet sie die Materialisierung eines abstrakten Gedankens, zugleich den Sieg des Prinzips der Auflösung aller Gestalt — das er verfocht — gegenüber dem von Aristoteles verteidigten Grundsatz der all-organisierenden Gestalt (vgl. S. 331).

Und nun lassen Sie mich zu diesen wenigen Worten über Bruno einige ebenso eilige über Kant's Verhältnis zur Schulweisheit hinzufügen als Ergänzung des vorhin Gesagten.

Kant's verhältnismässig geringe Beachtung der Schriften der Philosophen ist schon mehr als einem Forscher aufgefallen. In der ganzen *Kritik der reinen Vernunft* werden kaum zwanzig Namen genannt und zumeist flüchtig; einzig Plato, Hume und Leibniz werden ein- oder zweimal ein wenig eingehender in Betracht gezogen; in der *Kritik der Urteilskraft* werden nicht zehn Philosophen erwähnt, und zwar die meisten ein einziges Mal in einem einzigen Satz[332]). Besonders bezeichnend ist es ausserdem, dass Kant einzig die allerbedeutendsten Denker der Menschheit berücksichtigt, die anderen gar nicht. „Der gelehrte Pöbel weiss nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pocht er;“ so urteilt Kant[333]). Während Bruno nicht allein Thomas von Aquin's Werke „wie die eigene Seele zu lieben“ versichert[334]) und jeden Scholastiker alter und neuer Zeit auswendig weiss, sondern es nicht verschmäht, sich auf die trübsten apokryphen Quellen mystischer Afterphilosophiererei und Theosophisterei — einen Apollonius, einen Hermes Trismegistus — zu berufen und dem spanischen Narren und Gaukler

Ramon Lull, der mit Hilfe von Drehscheiben Erkenntnis mechanisch zu erlangen vorgab, die Hälfte seines Lebens 362 widmet und ihn als *omniscium propemodumque divinum*, allwissend und fast göttlich, preist, erfahren wir von Kant, dass er die bändereichen Ausgeburten der Fachphilosophen ,,mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansähe" *(Br. 8. 4. 66)*, und sein langjähriger Amanuensis Jachman berichtet: ,,Kant . . . fand alles in sich selbst und verlor darüber die Fähigkeit, etwas in einem Andern zu finden. Gerade zu der Zeit der höchsten Reife und Kraft seines Verstandes, als er die kritische Philosophie bearbeitete, war ihm nichts schwerer, als sich in das System eines Andern hineinzudenken. Selbst die Schriften seiner Gegner konnte er nur mit der äussersten Mühe fassen, weil es ihm unmöglich war, sich auch nur auf einige Zeit aus seinem originellen Gedankensystem herauszusetzen"[335]). Des braven Jachmann Kommentar ist hinfällig, doch um so wertvoller ist sein naiv aufrichtiges Zeugnis. Kant hat einfach zu keiner Zeit seines Lebens der eigentlichen Schulphilosophie Interesse abgewinnen können. Er, der bis in sein hohes Alter jedes Reisebuch las, er, der alles, was die Naturwissenschaften betraf, mit erregtester Aufmerksamkeit verfolgte, er konnte die Schriften seiner gelehrten Herren Fachkollegen ,,nur mit der äussersten Mühe fassen", und da er — wenn er sich hin und wieder diese äusserste Mühe gab — doch nicht ,,die Fähigkeit besass, etwas darin zu finden", so liess er sie am liebsten ungelesen liegen. Beschwichtigende Erklärungen sind hier nicht am Platze; ein heutiger Kant würde genau ebenso verfahren. Wir aber lernen hierdurch einsehen, wie wenig man berechtigt ist, Kant kurzweg zu den schulmässigen Philosophen zu rechnen; es verrückt durchaus das Bild seiner intellektuellen Persönlichkeit. Nur wer Kant aus dem richtigen Gesichtswinkel erblickt, versteht, warum er an seinem Lebensende sich genötigt sah, gegen die Fachphilsophen zu Felde zu ziehen, die ihre ,,eigenen Grillen" in seine kri-

tische Weltanschauung schon damals hineinzutragen begannen, und gegen „die Schulmetaphysik, die mit Vernunft rast", und gegen die Universitätsprofessoren, deren Beschäftigung darin bestehe, „die einfachste Sache von der Welt geflissentlich zu der schwierigsten zu machen"; diesen „fruchtlosen Spitzfindigkeiten" gegenüber betont Kant, dass seine Philosophie „aus dem Standpunkte des gemeinen Verstandes zu verstehen sei", und fordert einzig und allein, dass dieser gemeine Verstand sich zu dem kri-
363 tischen Geschäft „hinlänglich kultiviere". Kant fasst eben die metaphysische Analyse unseres Denkens als eine grundlegende Kulturarbeit allgemeinster Bedeutung auf, „für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich", was einen Gegensatz zu ihrer Auffassung als unzugängliche gelehrte Fachdisziplin bedeutet[336]). Daher denn seine Behauptung: „Der praktische Philosoph ist der eigentliche Philosoph" *(Logik, III)*; daher der so rührende Ruf — mitten in der *Kritik der reinen Vernunft* — nach „denjenigen, denen Philosophie am Herzen liegt, welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft" *(S. 376)*.

Das Anschauliche bei Kant

Das hier über Kant's Verhältnis zu den Schulmännern Ausgeführte ist zugleich ein Symptom einer tiefer liegenden Eigenschaft der Persönlichkeit: ihres Bedürfnisses nach Anschauung. Wer das noch nicht eingesehen hat, kennt Kant nicht. Einmal spricht er von einem Wassertropfen und seinem wimmelnden Leben kleinster Geschlechter und fährt dann fort: „Erhebe ich von da mein Auge in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist"[337]). Diese Erhabenheit und Würde der Anschauung zieht sich durch Kant's ganzes Lebenswerk als der rote Faden, an dem

allein es ihm gelang, an dem allein es auch uns gelingen kann, durch die überwuchernde Gedankenwelt einen sicheren Weg zu finden. Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, das, wie Sie soeben gehört haben, Kant am meisten am Herzen lag und wo ihm vielfach (mit rücksichtsloser Heftigkeit namentlich von Schopenhauer) das theoretische, abstrakte Wesen zum Vorwurf gemacht wird, lehrt er: „Das Gute hat eine unwiderstehliche Gewalt, *wenn es angeschaut wird*“[338]). Wo Kant 364 sehr schwer verständlich wird, rührt das in Wirklichkeit nicht — wie bei anderen Philosophen — daher, dass die Abstraktion zu subtil wird, als dass sich irgend eine Vorstellung damit verknüpfen liesse, sondern im Gegenteil daher, dass Kant Verhältnisse des Menscheninnern, die er mit vollendeter Deutlichkeit — mit jener Deutlichkeit, die wir im ersten Vortrage kennen lernten (S. 32 fg.) — erblickt, nur äusserst mühsam auf dem — in diesem Falle einzig möglichen — Wege der rein begrifflichen Schilderung mitzuteilen vermag. Daher die vielen Wiederholungen, die für Kant's Schriften bezeichnend sind und die den Anfänger oft irreführen, da er glaubt, jetzt komme ein Neues, wogegen Kant noch immer bemüht ist, durch neue Gedankengefüge und neue Wörter die selbe anschauliche Erkenntnis uns so lange mitzuteilen, bis wir sie *erfahren* und *erblicken*, anstatt sie bloss zu denken. Meines Wissens hat noch kein Philosophielehrer auf diese grundlegende und für das Verständnis des Kantischen Stils massgebende Tatsache aufmerksam gemacht. Jeder Mensch, der eine gewisse technische Ausbildung genossen hat, kann rein logische Gedankenkombinationen verstehen und selber — wenn ihn danach gelüstet — ausführen; Sie haben aber im vorigen Vortrag gesehen, wie ungeheuer schwer es ist, die durch höchste Anschauungskraft gewonnene Überzeugung mitzuteilen, dass die elementaren Verstandesbegriffe, die Urformen alles Urteilens, nur von der Anschauungsseite aus „ersehen“, nicht aber durch Worte definiert

werden können — und zwar gerade darum nicht, weil sie selber die Urbegriffe sind (S. 265). Ebenso schwer ist die Mitteilung von Kant's Freiheitsbegriff. Hier soll die unmittelbare innere Erfahrung eines Jeden in ihrem Zusammenhang mit dem unerbittlichen, Alle vereinigenden Naturganzen aufgezeigt werden; es versagt aber die Sprache der Logik, denn eine solche Einsicht übersteigt das beschränkte Gebiet ihrer Zuständigkeit und u m f a s s t es. Ähnlich verhält es sich mit dem „Ding an sich", mit der Idealität von Zeit und Raum, mit der Gottesvorstellung als „regulativem Prinzip der Vernunft" usw. Sie dürfen ja nicht glauben, es handle sich hier um irgend eine mystische Erleuchtung, gar um eine „intellektuelle Anschauung", wie sie Schelling, oder eine „übersinnliche Anschauung", wie sie Hegel lehrt; Kant verabscheut alle derartigen Vorstellungen. „Ich bitte mir Ihre Meinung aus, aber wo möglich in der Sprache der Menschen. Denn ich armer Erdensohn bin zu der Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisiert. Was man mir aus den gemeinen Begriffen nach logischer Regel vorbuchstabieren kann, das erreiche ich noch wohl". So schreibt Kant an Hamann *(6. 4. 1774)*. Vielmehr liegt, wie gesagt, die Schwie-
365 rigkeit darin begründet, dass unsere Worte sich zunächst auf Begriffe beziehen und dass Begriffe nur mittelbar Anschauungen zu wecken vermögen. Ein ganzes Buch über die weisse Farbe und ihre Eigenschaften sagt mir nicht, was Weiss ist; um es zu erfahren, muss ich die Augen öffnen und Weiss erblicken; dieses Beispiel gebraucht Descartes; genau ebenso verhält es sich mit den von Kant erblickten Tatsachen des Menscheninnern; ehe man sie erblickt hat, ist es nicht nur schwer, sondern unmöglich, Kant zu verstehen. Wer darum bei diesem Manne nur das Wort, nicht die Anschauung, nur das logische Gefüge, nicht die diesem Gefüge zu Grunde liegenden Tatsachen erfasst, hat wenig oder nichts davon[339]). Sie dagegen, verehrte Freunde, werden in Hinkunft genau wissen,

was das zu bedeuten hat, wenn Kant von denen, die Philosophie studieren wollen, als Grundlage fordert — nicht in erster Reihe logische und dialektische Studien noch geschichtliche Kenntnisse, sondern — eine „Übung in Erfahrungsurteilen" und „Achtsamkeit" auf „die verglichenen Empfindungen der Sinne"; mit anderen Worten, eine Schulung des inneren und äusseren Schauens[340]). Und Sie werden verstehen, warum uns Kant ausdrücklich vor den „Lehren der Philosophen" und vor den „Definitionen, die so oft trügen", warnt, wogegen „die echte Methode der Metaphysik mit derjenigen im Grunde einerlei ist, die Newton in die Naturwissenschaft einführte", die Methode nämlich der „sicheren Erfahrungen", hier allerdings „innere Erfahrung", aber nicht minder „unmittelbar augenscheinlich"[341]). Ich glaube auch, Sie werden schon jetzt zu begreifen beginnen, warum man von diesem Manne, dessen Denken so ganz nach innen gerichtet und so übermässig, so allverschlingend entwickelt war, dass seine physischen Augen wenig Kraft mehr übrig hatten, in die Welt hinauszublicken (vgl. den ersten Vortrag, S. 31fg.), warum, sage ich, man von ihm sagen darf und muss, sein Schauen sei doch — wie bei Aristoteles, Descartes und Goethe — nach aussen gerichtet gewesen, nicht nach innen. Auch im dunkelsten Innern, was er erblickte, war überall O r g a n i s a t i o n. Sie werden auch verstehen, was das bedeutet, wenn Kant in einem nachgelassenen Fragment behauptet: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher"[342]), 366 und wenn er an den Anatomen Sömmering schreibt, wie dieser mit der „Zergliederung des Sichtbaren am Menschen" so sei er, Kant, „mit der Z e r g l i e d e r u n g d e s U n s i c h t b a r e n an demselben beschäftigt" *(Br. 10. 8. 95).* Dass von Kant's 65 Schriften fast die Hälfte — nämlich 29 — nicht philosophischen Inhalts ist und dass er in der Periode seiner fortschreitenden Entwickelung (bis zum vierzigsten Jahre) nur sechs Schriften veröffentlicht hat, die metaphysische Themata behandeln, gegen dreizehn, die

Physik, Mathematik, Geognosis, Meteorologie, Astronomie und Anthropologie zum Gegenstand haben, ist für die Kenntnis der Persönlichkeit gewiss von Wert. Das ist der diametrale Gegensatz zu Bruno, bei dem selbst die glorreichste Anschauungstatsache — der unbegrenzte Sternenhimmel — nur logisch-dialektischer Gedankensystematik dient, wogegen es bei Kant die Gedanken selbst sind, die auf Anschauung beruhen und die gerade darum mühsam nach begrifflichem Ausdrucke ringen[343]).

Hiermit hängt Kant's strenge Einschränkung der Bedeutung reiner Logik zusammen. Bruno — wie Sie vorhin hörten — hielt sie für die Wissenschaft aller Wissenschaften, für die eigentliche Quelle des Erkennens. Sein Ideal absoluter Erkenntnis ist das, was eine von aller Berührung mit der Sinnenwelt gereinigte Vernunft *(intellectus purus)* durch blosse Introspektion, das heisst Selbstbeschauung *(omnia in se ipsa videndo)* gewahrt, wogegen sie nichts ausserhalb ihrer selbst anschaut *(non extra se speculando)*[344]). Und wenn er auch eine derartige völlig reine Erkenntnis nur Gott zuschreibt, so hat das nicht viel zu bedeuten, da es im Grunde genommen für Bruno nur eine einzige Monade gibt und jede Intelligenz in diese eine, allumfassende stufenweise übergeht, ihr also wesensverwandt ist[345]). So dass schliesslich die Definition der Wahrheit doch lautet: „Sie ist das Verstandesgesetz widergespiegelt von den Dingen", *veritas est ipsa lex intelligentiae observata in* 367 *rebus*[346]). Ganz genau die selbe Grundauffassung erkühnte Hegel zu der ungeheuerlichen Definition: „Die Logik ist die Wissenschaft von Gott." Dahingegen Kant ein für allemal gezeigt hat, dass Logik nur eine formale Wissenschaft ist, jene Begriffsverknüpfungen betreffend, die wir im vorigen Vortrag als eine notwendige Funktion des Menschengeistes kennen lernten. „Weil aber die blosse F o r m der Erkenntnis", sagt er, „so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit der Erkenntnis darum aus-

zumachen, so kann sich niemand bloss mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benutzung und Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen". Um ein anschauliches Bild zu gebrauchen: mit Hilfe von Schmelztiegel, Hammer und Ziselierfeile kann sich der Mensch Goldornamente nach Lust verfertigen; doch das Gold selbst wächst draussen in der Natur und wird mit Axt und Spaten an das Licht des Tages gefördert. Und so schreibt Kant denn weiter: „Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins (d. i. dialektisch) sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt, sondern nur bloss die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind: so muss die Zumutung, sich derselben als seines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse wenigstens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten oder auch nach Belieben anzufechten" *(r. V. 85 fg.)*.

Sie sehen, wie klar und scharf sich Kant von allen Scholastikern, von allen Rationalisten (im wahren Sinne dieses Wortes) — Sokrates, Bruno, Hegel — unterscheidet, wie anders er Bedeutung und Begrenzung der Menschenvernunft als diese Männer erblickt und beurteilt. Und Sie werden nie mehr geneigt sein, ihn wegen einer gewissen äusseren Anlehnung in der Sprache jenen Philosophen beizugesellen, von denen er in Wirklichkeit durch seine ganze Art zu schauen, durch Grundsätze, Methoden und Ziel völlig geschieden ist.

Bruno's Weltanschauung

Soviel nur vorläufig zur orientierenden Gegenüberstellung von Kant und Bruno in einer richtigeren Beleuchtung als die der landläufigen Vorstellungen. Jetzt wollen 368 wir Bruno's Weltanschauung in ihren Hauptlinien kurz in Betracht ziehen, um auf diesem Wege in unserer Kenntnis der Kantischen intellektuellen Persönlichkeit noch weiter gefördert zu werden.

Sie dürfen nicht glauben, Bruno sei ein besonders erfinderischer Geist gewesen. Fast alle seine Lehren sind direkt dem Deutschen Nikolaus Krebs aus Kues an der Mosel (besser bekannt unter dem romanisierten Namen eines Kardinals von Cusa) entnommen — darunter auch die von der Unendlichkeit des Raumes und den unzähligen bewohnten Welten, sowie die andere von der Endlichkeit der Teilbarkeit, d. h. von den Atomen, auch die von der philosophischen Bedeutung der Zahlen, von der Stufenleiter der Dinge und Wesen, von der Identität der Gegensätze, von der Einfaltung (zum Gedanken) und Entfaltung (zum Stoff) usw. Auch diejenige Anschauung, die sich bei ihm am originellsten gibt, die Lehre von den Monaden, ist ein alter Besitz der Neuplatoniker, und sogar der Ausdruck, Gott sei „die Monade der Monaden" *(monadum monas)* kommt bei Synesius von Kyrene tausend Jahre vor Bruno vor[347]).

369 Im Grunde genommen ist Bruno's Weltanschauung einfach, betrübend einfach; ein einziger Gedanke tritt immer wieder von allen Seiten auf, der der All-Einheit. Eigentlich dürften wir bei ihm — wenigstens wenn wir von dem Panlogiker die logische Konsequenz übernehmen wollten — zwischen Natur und Ich und zwischen beiden und Gott gar nicht unterscheiden. Den Ausspruch, die Natur sei „Gott in den Dingen", habe ich schon früher zitiert (S. 288); ebenso verschmilzt das Ich mit Gott und mit Natur; wie Gott „die Natur der Natur", so ist er auch das Ich des Ichs, „die Seele der Seelen, das Leben der Leben, uns innerlicher, näher, eigener als wir selber uns sein können"; ist doch

der Weisheit letzter Schluss, dass es „nur ein Wesen, ein einziges selbes Ding gibt“[348]). Was wir also unterscheiden könnten als Gott, Welt und Ich, ist nur eine Art Bewegung oder Pulsation innerhalb des All-Einen: von Gott herab zur Natur und zum Ich, und wieder hinauf von dem Ich durch die Natur zu Gott. *Influit Deus per naturam in rationem; ratio attollitur per naturam in Deum*[349]). Streng genommen müssten wir sagen, es gibt nur eine einzige un- 370 terschiedslose Einheit; wir können sie Gottheit nennen als „absolute Einheit ohne jegliche Artbildung“, *unitá assoluta, senza spezie alchuna* (S. 284); wir können aber den Begriff Gott auslassen und sagen, die Natur ist das All und ist ihr eigener Schöpfer, *natura ipsa est fabrifactor (De imm. VIII, 10, 11);* oder aber wir brauchen weder von Gott noch von Natur zu reden, sondern bloss das unbewegliche Unendliche des Weltalls — *infinito immobile* — anzunehmen, in welchem keine Unterschiede statthaben, wo der mathematische Punkt das selbe ist wie der ganze Körper, der Mittelpunkt das selbe wie der Kreis, das Begrenzte das selbe wie das Unbegrenzte, das Grosse wie das Kleine (S. 279), das Ganze wie der Teil, das Licht wie die Finsternis, der Hass wie die Liebe, das Ungestaltete wie das Gestaltete (S. 206 fg.); hier besteht darum kein Unterschied zwischen einem Menschen und einer Ameise, einer Ameise und einem Stern oder der Sonne (S. 278); die Seele einer Blume, einer Auster, einer Fliege, eines Menschen sind der Art und der Gattung nach gleichen Wesens[350]); in diesem Gott-Kosmos-Ich ist die Grenze zugleich keine Grenze, die Gestalt keine Gestalt, der Stoff kein Stoff, die Seele keine Seele, und selbst der Irrtum ist „latente Wahrheit“ *(De umbris id II*[1], *29);* denn alles ist zugleich alles, ohne Unterscheidung, da alles nur ein Einziges ist[351]); hier genügt ein einziger Name, alles zu nennen; hier denkt nur eine einzige Vernunft, und nur ein einziger Wille begehrt[352]). Die Gegensätze — sobald man sie von diesem Standpunkt aus durchschaut — sind keine, vielmehr schmelzen sie wie

Zwillinge zusammen: *quae in se ipsis diversa sunt atque contraria, in ipso simplicissimo principio sunt unum et idem*[353]); alle Dinge bestehen ja aus scheinbaren Gegensätzen, *tutte le cose constano de contrarii*[354]); wer aber Erkenntnis besitzt, für den verwischen sich die Unterschiede, sie laufen zusammen in die *coincidentia oppositorum.* Faltet sich das Eine, Unterschiedslose gleichsam auseinander, so entsteht das All mit seinen ungezählten Ge-
371 schöpfen; faltet sich das All zusammen, so steht wieder das unterschiedlose Eine da[355]). Somit ist die Entstehung eines Dinges die Ausdehnung eines unwahrnehmbaren, nur durch den Gedanken zu erfassenden Mittelpunktes, sein Dasein ist das andauernde Bestehen der also entstandenen Kugel, sein Tod ist ihr Einschrumpfen auf den anfänglichen Mittelpunkt[356]).

Lassen Sie mich im Vorbeigehen eine kurze Bemerkung einschalten. Diese Lehre des All-Eins ist so alt wie das indo-europäische Menschengeschlecht und darum gewiss ehrwürdig. Ganz rein und daher auch wirklich verständlich und sympathisch finden Sie sie aber nur im brahmanischen Indien, weniger befriedigend, doch noch immer schön, manchmal hinreissend, bei unseren europäischen Mystikern. Um annehmbar zu sein, muss sie eben auf religiösem Boden stehen; der religiöse Mythos umgibt sie dann mit Bildern, und der moralische Zweck der tatsächlichen Vereinigung des Menschen mit Gott leiht ihr eine erhabene Würde; wo sie dagegen — wie teilweise schon bei Plotin und ausgesprochenermassen bei Bruno — nicht supralogisch, sondern rationalistisch, nicht als Eingebung, sondern als Argument sich gibt, wo sie nicht die intensive Erhebung des Individuums, sondern den unwiderleglichen dialektischen Nachweis empirischer Wahrheiten erstrebt, ist die All-Einslehre schier unerträglich. Einer elenden logischen Zwickmühle zuliebe vernichtet sie Gestalt, Persönlichkeit, analytische Wissenschaft. Dass solche Dinge sich wieder unter uns regen und schwache

Köpfe betören, ist sehr bedauerlich. In der Religion können wir den Mystizismus nicht entbehren, denn durch ihn erst wird der Mythos lebendige Erfahrung; für die Philosophie ist er Gift.

Ohne nun in diesem Augenblick weiter auf das Grundsätzliche einzugehen, mache ich Sie darauf aufmerksam, dass der schwächste Punkt in Bruno's Weltanschauung die mangelnde Betonung des Ich ist. Denn nur aus dem Gesichtswinkel der absoluten Subjektivität besitzt die All-Einslehre wirkliche Berechtigung. ,,Es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Atman (das Selbst) ist beweisbar"; so lehrten die Brahmanen[357]), und selbst wer auf dem Standpunkt der 372 plattesten empirischen Wissenschaft steht, ist nicht in der Lage, das Gegenteil zwingend nachzuweisen. Daraus folgt aber dann ohne weiteres: ,,Hier, inwendig im Herzen, liegt der Herr des Weltalls", und: ,,unsere Seele ist diese Welt"[358]). Gott und die Welt im Ich vereint und ineinander überfliessend: das ist ein konsequenter Standpunkt, und da er auf sicheren — wenn auch einseitig aufgefassten — Tatsachen ruht, so ist er auch ergebnisreich. Wogegen die durch Definition und Argument gefolgerte Gleichsetzung von Natur und Gott mit bloss untergeordneter Herbeiziehung des Ich als ,,Vernunft" oder ,,denkender Substanz", als eines schwebenden Wesens, das überall im Wege steht und von dem darum möglichst wenig die Rede sein muss, offenbar eine Anschauung ist, deren Wurzeln wenig tief reichen; denn woher kommen all diese Argumente, wenn nicht vom Ich? Bruno steht genau dort, wo die Priester stehen; diese haben aber das Dogma als Grundlage und die praktische Bewährung als Ziel, wogegen wer ähnlich subjektiv-rationalistisch zu Werke geht, das Glaubensdogma aber durch das Vernunftdogma ersetzt und als Ziel sich die Erkenntnis der absoluten Wahrheit stellt, in der Luft schwebt. In dem einen Fall — bei den echten Mystikern — haben wir ein Erlebnis vor uns, in dem an-

dern — bei den Dialektikern — ein Hirngespinst. Der von Bruno aufgebrachte und von Spinoza „geometrisch“ dargetane *Deus sive Natura* ist ein scholastisch erschlichenes, aus Aberglauben und „Logik des Scheins“ zusammengeschweisstes Begriffsphantom. Gott erblickt man nicht in der Natur, kann man aus ihr heraus nicht demonstrieren; nur wer ihn im Herzen trägt, wird auch draussen seine Spuren zu entdecken vermögen. Das wussten unsere tiefsinnigen deutschen Mystiker und sagten darum: „Swer Got schouwen sol, der muoz blint sîn“[359]). In Wahrheit wird aber Bruno's Gott weder in der Natur noch im Herzen erblickt; diese „Monade der Monaden“, aus welcher „jene andere Monade hervorgeht, welche die Natur heisst“, ist bloss ein abstrakter Gedanke[360]). Alle Versuche, ihn uns als 373 *Ens*, *Unum*, *Verum*, *Fatum*, *Ratio*, *Ordo* und als die „Grundlage“ aller Dinge zu preisen, die wir zunächst für Naturgeschöpfe halten, verschlagen wenig[361]). Wogegen der Gott der echten Mystiker aus unmittelbarer Erfahrung hervorgeht und der Gott des nach aussen schauenden Descartes zwar ein ebenso dialektisch erschlichener wie der Bruno's ist, doch aus der Überlegung und in der Absicht gewonnen, diesen Begriff in den Dienst der empirischen Forschung zu stellen, so dass es hier, wenn jemals, mit Recht heissen darf: der Zweck heiligt die Mittel[362]).

Hier muss ich mich auf diese kurzen Bemerkungen beschränken; ebensowenig wie ich Descartes' Philosophie vor Ihnen entwickeln konnte, ebensowenig kann ich dem Gedankenkomplex Bruno's auch nur entfernt gerecht werden; mir muss es genügen, wenn Sie die Art und Weise, wie dieser Mann in die Welt und in sich hinaus- und hineinschaut, in den allgemeinen Zügen deutlich und richtig erfassen.

Dagegen erfordert der augenblickliche Zweck, dass ich Sie noch einmal kurz an jene zwei Grundsäulen des Brunonischen Denkens erinnere, die mit dem All-Eins Gott-Natur zusammen das ganze Gebäude tragen: die Un-

endlichkeit nach oben, die Begrenztheit nach unten zu (vgl. S. 327 und 331); sie erst vollenden das Bild und lassen die entgegengesetzte Anschauungsart Kant's klar hervortreten. Was schon in unserem Exkurs darüber ausgeführt wurde, braucht nicht wiederholt zu werden; ich verweise Sie darauf und will Sie bloss bitten zu bemerken, wie hier wieder, genau so wie bei den Vorstellungen von Gott und Welt, scholastische und theologische Begriffe — nicht Anschauungen — massgebend sind. Gott muss darum unendlich sein, weil sein Begriff jede Begrenzung ausschliesst: *Io dico Dio tutto infinito perche da se esclude ogni termine* (S. 315). Weil aber Gott unendlich ist, muss auch die Welt unendlich sein, ,,denn" 374 es wäre einer unendlichen göttlichen Gewalt ,,unwürdig", eine endliche Welt zu erschaffen: *Io stimavo cosa indegna della divina bontà e possentia che possendo produr oltra questo mondo un altri e altri infiniti, producesse un mondo finito* (Berti p. 353). Das sind rein theologische Argumente, die nur dann zwingend sind, wenn der Gott, den sie beweisen sollen, schon vorausgesetzt ist. Scholastisch dialektisch sind dagegen diejenigen, aus denen die Begrenztheit nach unten zu — das heisst der Begriff des Atoms — unwiderleglich dargetan werden soll. Zunächst ist es die pythagoreische Zahlensymbolik, die als ausschlaggebend auftritt: ,,Die Eins ist die Substanz der Zahlen", dasjenige, heisst das, woraus Zahlen entstehen und bestehen, und daher ist ,,die Eins zugleich das Wesen aller Dinge": *unitas est substantia numeri et essentia omnis.* Nun bedeutet aber die Eins die kleinste Zahl, und was wir beim Rechnen Einheit nennen, das können wir — nimmt Bruno an — in bezug auf Stoffe ein Mindestmass oder Minimum nennen, so dass wir, ebenso wie wir die arithmetische Einheit *numeri substantia* nennen dürfen, auch das stoffliche Minimum — das Atom — als *rerum substantia*, als das Wesen der Dinge aufzufassen haben[368]). Gemütlich populär drückt sich Bruno im *Spaccio* aus: *le cose grandi*

*son composte de le picciole, e le picciole de le picciolissime, e queste de gl'individui e minimi* (S. 455). Würde die Teilbarkeit nicht aufhören, gäbe es nach unten zu eine ebensolche Unbegrenztheit wie nach oben zu, so könnte überhaupt nichts entstehen: *si Minimum non subsistit, nihil subsistat oportet* (l. c., § 2); ohne begrenzte unteilbare Minimaleinheiten keine Welt. Hier ist das Argument rein dialektisch; darum ist es auch bedeutend stärker als das erste, und Bruno gesteht selber, er könne eher die Unendlichkeit der Welt preisgeben als die Endlichkeit der Atome: *potius ratio et natura postet absolvere minimum a maximo, quam maximum a minimo*[364]).

375 So hausen also dogmatische Unendlichkeit und dogmatische Endlichkeit nebeneinander, und wiederum ist es das Ich — die grosse erste Tatsache alles Erkennens — welches zu kurz kommt oder vielmehr völlig unbeachtet bleibt, eingepfercht zwischen beseelten Atomen (Monaden genannt) und einer Weltseele *(l'intelletto universale, l'anima del mondo*, S. 231). Und um diese in Wahrheit aus zwei auseinanderstrebenden Teilen bestehende Anschauung gewaltsam zur Einheit zu bannen, geschieht wieder, was bei Gott und Natur geschehen war: Bruno erklärt kurzweg: das Maximum und das Minimum sind identisch; *il massimo et il minimo convegnono in uno essere* (S. 286); *maximum nihil est aliud quam minimum* ($I^3$, 139). Folgender Versuch einer logischen Ableitung des Satzes, dass das Kleinste und das unbegrenzt Grosse einander gleich seien, verdient Ihnen vorgelegt zu werden als Beispiel der Denkart solcher Männer. „Aller Körper Kraft wird durch die Kugelgestalt ausgemacht, die Kraft der Kugel wurzelt im Kreise, die Kraft des Kreises in seinem Mittelpunkt: daraus folgt, dass die Kraft aller sichtbaren Dinge im Unsichtbaren ruht. Ein Minimum der Menge nach ist ein Maximum der Kraft nach, wie die Gewalt des ganzen Feuers aus der Kraft des einzelnen Funkens spriesst. Daher ruht im Minimum — wenngleich es verborgen bleibt

vor den Augen Aller, selbst der Weisen, vielleicht sogar der Götter — die ganze Kraft; und so ist denn das Minimum selber aller Dinge Maximum"[365]).

Sie sehen, wie recht Kant hatte, als er sagte, die Logik als ein Organon gebraucht — d. h. als ein Werkzeug zur Gewinnung neuer Erkenntnis — laufe darauf hinaus, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten. Zugleich aber sehen Sie, wie mächtig jene Uranlagen des bestimmten Individuums, die wir in dem Exkurs kennen lernten, auf dessen Denken wirken, es mit Naturnotwendigkeit in bestimmte Bahnen lenkend. Wir sind nicht frei in der Wahl der uns zusagenden Mythen. Denken nach innen führt zum Monismus, zur All-Einheit, damit auch zur Aufhebung aller Grenzen, das heisst zur Unendlichkeit; Schauen nach innen führt — ob wir wollen oder nicht — zum Atomismus, zur Annahme unteilbarer Minima. Wer 376 wie Bruno die beiden Dinge gewaltsam verbindet und unerschrocken verkündet *minimum est maximum* (l.c. § 27), das Begrenzte ist unbegrenzt, bezeugt hiermit eine grosse Kraft innerer Wahrhaftigkeit; ein solcher Geist war würdig, den Scheiterhaufen zu besteigen. Zugleich werden Sie, glaube ich, von nun an ohne jeden gelehrten Kommentar Kant's Ausspruch verstehen: „Die Atomistik ist an sich selbst widersprechend"[366]).

Kant's kritische Anschauung

Jetzt haben wir alles zusammen, was wir brauchen, um Kant's Anschauungsweise im Gegensatz zu der Bruno's schnell, leicht und sicher begreifen zu lernen.

Was Kant's Art, ins Mencheninnere zu schauen, charakterisiert, kann in ein einziges Wort zusammengefasst werden: es ist K r i t i k. Nur müssen Sie genau wissen, was hier unter Kritik zu verstehen ist; denn das Wort wird in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. „Ich verstehe hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt", schreibt Kant am Anfang des Vorworts zur ersten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft*. Der Unterschied

ist der selbe wie der zwischen der Kritik eines Geschichtswerkes und der sogenannten „historischen Kritik“ des diesem Werke zu Grunde liegenden Materials; in dem einen Falle wird die Darstellung eines bestimmten Autors, werden seine Meinungen, Auffassungen, Folgerungen beurteilt und zensiert, in dem andern werden die Zeugnisse selber, auf welche alle voneinander noch so abweichenden Darstellungen zurückgehen — Inschriften, Bücher, Briefe, Staatsdokumente usw. — auf ihren Ursprung, ihre Bedeutung, ihre Zuverlässigkeit, ihren Wert geprüft. In letzterem Sinne versteht Kant das Wort „Kritik“. Es ist eine Prüfung, nicht der Meinungen über die Vernunft oder etwa der Lehren, die aus der Vernunft hervorgegangen sind, es ist nicht eine Prüfung der Meinungen über die Erfahrung, über die Urteilskraft, über die Moral usw., sondern es ist eine Prüfung des Menscheninnern durch direkte Zerlegung und Beobachtung, genau so wie ein Arzt mit Skalpell und Sonde die Beschaffenheit des Leibesinnern prüft. In einer vielzitierten Stelle schreibt Kant: „Der erste 377 Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist d o g m a t i s c h. Der . . . zweite Schritt ist s k e p t i s c h und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, . . . . nämlich nicht die *facta* der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen . . . der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Zensur, sondern K r i t i k  d e r  V e r n u n f t ist . . . . .“ *(r. V., 789).*

Mir liegt viel daran, dass Sie sich eine ganz genaue Vorstellung von dieser kritischen Anlage und Methode machen, denn Kant ist ja — neben Plato — der einzige kritische Weltanschauer aller Zeiten; wie sollten Sie also seiner intellektuellen Persönlichkeit gerecht werden, wenn dieser individuellste Zug Ihnen nicht deutlich vor Augen stünde? Zu diesem Behufe muss ich nun zu einem Bilde

greifen; an das Bild wird sich nach und nach systematische Erkenntnis anschliessen. Bei dem Bilde schwebt mir eine unvergessliche Jugenderinnerung vor aus der Zeit, wo ich zuerst Kant's Namen hörte; das wird es plastisch zu gestalten helfen.

Gesetzt, ein Mann wäre in den tief eingeschnittenen Tälern am Fusse der Seealpen geboren und ein Schicksalsschluss fesselte ihn und seine Mitbürger an diese Gegend, so dass nie ein Einwohner bis hinaus an die Ufer des Mittelländischen Meeres gelangt wäre. Die Berge, müssen Sie wissen, sind hier reihenweise so voreinander gelagert, dass man sehr hoch steigen muss — bis an den ewigen Schnee der höchsten Gipfel — ehe man das Meer erblickt. Dieser Mann fragt sich nun — wie so mancher vor ihm und um ihn herum sich gefragt hat — woher das Wasser komme, welches die Wolken in so unerschöpflicher Fülle an die Berge abgeben, dass selbst während des langen, trockenen, heissen Sommers von oben her — aus dem Schnee und Eis — der Bach ununterbrochen Kühle spendend zu Tal stürzt. Allerhand Hypothesen sind hierüber unter den Talbewohnern im Umlauf. Der Pfarrer lehrt, der liebe Gott erschaffe in seiner Barmherzigkeit alle Tage von neuem Wasserwolken — besonders wenn die Menschen fleissig in die Kirche gingen. Der Apotheker hat sich eine höchst verwickelte „wissenschaftliche" Theorie zurechtgelegt über eine katalytische Verbindung von Sauerstoff und Wasserstoff in dem niedrigen Druck höchster Luftregionen unter dem Einfluss der Sonnenstrahlen. Der Schullehrer sucht fleissig nach Erklärungen in den klassischen Autoren; doch da er das Meer nie gesehen hat, fasst er den „Ozean" im alten Sinne des *Okeanos potamos* als einen 378 Fluss mit Nebenflüssen auf und gelangt dabei mit dem Lehrer des Nachbardorfes in eine Fehde über Suffixe, worüber beide das eigentliche Problem aus den Augen verlieren. Der Dorfphilosoph lehrt, jede Untersuchung der Frage bleibe rohempirisch und ziellos, solange nicht aus-

gemacht sei, ob das Wasser als Substanz — *Hypokeimenon* — oder als Attribut — *Symbebekos* — aufgefasst werden müsse, was aber die Erledigung der schwierigen Vorfrage voraussetze, ob Substanz überhaupt ein *ens per se subsistens* oder ein blosser *foetus imaginationis* sei. Inzwischen klettert unser Freund fleissig am Berg hinan, lässt sich durch Misserfolg und Übermüdung nicht verdriessen, und schliesslich — dank seiner in langer Übung gewonnenen, vorzüglichen Methode des Bergsteigens — gelangt er fast bis auf die höchste Spitze. Nur zwei oder drei hatten es schon vor ihm so weit gebracht; diese Vereinzelten aber, ganz hingegeben dem Suchen nach Ursachen, die ihnen einleuchtend schienen, hatten mit den Augen an den Felsen gehangen und mit den Händen den Schnee wegzuschaufeln gesucht, um zu sehen, ob etwas darunter sei. Sie meinten nämlich, fänden sie eine Quelle, die aus dem Felsen hervorbräche, so würde alles erklärt sein. Es waren eben Empiriker. Er aber denkt anders, und als er so hoch hinauf gelangt ist, wie ihn seine Kräfte nur tragen können, wendet er sich um. Dem Bach und dem Gletscher dreht er den Rücken und schaut hinweg über die Reihen der vorgelagerten Gebirge, und dort, weiter entfernt als er je seinen Gedanken hinauszuschweifen erlaubt hätte, doch über allen Zweifel erhaben — dort, im goldenen Widerglanz der Mittagssonne, liegt das unermessliche Meer! Zu ihm hin sieht er von allen Seiten die Flüsse eilen, und aus seinen Wellen sieht er den Wasserdampf hinansteigen, sich zu Wolken verdichten und mit dem Abendwinde auf das Gebirge zuschweben.

So steht etwa Kant unter uns denkenden Menschen da. Und wenn auch jedes Bild hinkt, das eine stimmt hier ganz genau, und ich möchte es Ihnen auf diese Weise für immer eingeprägt haben: es kommt bei Kant auf ein innerliches Sichumwenden und damit in Zusammenhang auf das Erblicken eines vorher nicht Geahnten an. Wer ebenso hoch steigt und sich dann nicht umwendet, dem wird

nicht die Offenbarung einer völlig neuen Tatsache zuteil werden; wer aber sich umwendet, ehe er eine bestimmte Höhe in der Befähigung zu geistigen Überlegungen erreicht hat, wird sich getäuscht finden; denn er wird oben 379 wesentlich das selbe erblicken wie unten. Bemerken Sie auch dieses: keine dialektische Kunst — und wäre sie noch so subtil gewesen — und keine Macht der Phantasie hätte das Meer entdeckt, wogegen es ohne Logik und ohne Phantasie erblickt wird, sobald der Mensch nur den richtigen Standpunkt einnimmt, von wo aus es von selbst ins Auge fällt. Kant ist ein Entdecker — genau so wie Kolumbus oder wie sein eigener Liebling, Kapitän Cook. Und es ist unsinnig zu glauben, was diese unerhörte, nur einmal dagewesene kritische Anschauungskraft entdeckt und aufgedeckt hat, könne von jedem beliebigen Menschen angezweifelt werden bloss aus dem Grunde, weil dieser nicht befähigt ist — und sich dazu nicht befähigt hat — es zu erblicken. Sie glauben doch nicht, unser Freund, der das Meer mit Augen gesehen hat, wird sich vom Professor im Tale überzeugen lassen, es könne nicht existieren; in diesem Sinne müssen Sie Kant's Worte auffassen, wenn er von seinen kritischen Erlebnissen sagt: „Widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden“ *(r. V. XLIII)*.

Nicht bloss für die Tat selbst, auch für das Ergebnis der Kantischen Kritik lässt sich aus unserem Bilde ein leicht fassbarer Ausdruck gewinnen, nach dem wir sonst lange hätten suchen können. Denn kein Ergebnis dieser Entdeckungen ist wichtiger als die der strengen und verhältnismässig engen Begrenzung der Kompetenz unserer Vernunft — jener Begrenzung, die wir im vorigen Vortrag (S. 262) als eine Doppelmauer flüchtig kennen lernten. Indem unser Freund dort oben, wo der Bach dem Gletscher entquillt, den Ozean erblickt, hat er nunmehr den ganzen Kreislauf des Wassers vor sich, und hiermit ist der Horizont seines Wissens über diesen Gegenstand zwar faktisch

erweitert, doch ideell ein für allemal abgegrenzt. Solange er den Kreislauf selbst nicht kannte — dieses Geben und Nehmen, dieses Hin und Her zwischen nahen Grenzen — waren seiner philosophischen und mythologischen Phantasie keine Schranken gezogen, und die Tendenz dieser war notwendig die, sich nach rückwärts und nach vorwärts ins Endlose zu verlieren; woher sollte denn das unerschöpfliche Wasser kommen? wohin sollte es gehen? Jetzt mit einem Male war das ganze Problem gelöst oder vielmehr als gar nicht existierend aufgezeigt. Das Wasser ging dorthin, 380 woher es kam, und kam dorther, wohin es gegangen war; noch quoll es aus einem geheimnisvollen Erdinnern hervor, noch floss es in ein grenzenloses Jenseits hinaus. Hiermit war aber zugleich alle Hoffnung auf eine absolute „Erklärung", wie sie den naiven Menschen vorgeschwebt hatte, ein für allemal abgeschnitten. Zwar konnte man noch immer mit den alten Philosophen sich fragen, ob das Wasser Attribut oder Substanz und ob die Substanz ein *ens per se subsistens* oder ein *foetus imaginationis* sei; es hatte aber diese dialektische Erwägung keinen Bezug mehr auf das Wasserproblem, sondern war als rein metaphysische Spekulation entlarvt. Fortan konnte man sich mit der praktischen Einzelforschung und Ausnutzung des aufgefundenen Kreislaufs befassen; alles andere aber — die Ideen des Pfarrers und des Apothekers und des Schullehrers und was es dergleichen noch geben mag — war ein für allemal weggefegt; es war nicht mehr bloss müssig, sondern nachweisbar falsch.

Ein zweites Bild zur Ergänzung.

Vor vier Jahrhunderten war unsere planetarische Erde unbegrenzt — jeder war frei, sie sich zu denken, wie er wollte — und über ihr war im Himmel für die Seligen und unter ihr in der Hölle für die Verdammten Platz, soviel man nur brauchte. Kolumbus und seine Nachfolger kamen, und da ward die Erde eine nach allen Richtungen hin durchmessene Kugel, auf der man, wenn man nach Westen weiter fährt, von Osten her zum Abgangsort heimkehrt, ein

Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt. Noch die Leute des Magalhaes hatten gefürchtet, an den „Rand“ der Welt zu gelangen und „hinunterzufallen“; jetzt wusste man, dass wir — wenigstens für die Dauer dieses Lebens — an unser Planetenstäubchen angekettet sind und dass jedes „Fallen“ ein Zurückfallen auf die Erde ist. Und dann kam Kopernikus und nahm auch ringsherum allen Raum für unsere Träume weg; für Gott, „der im Himmel ist“, gab es keinen Platz mehr, keinen Platz mehr für die ewigen Feuer der Hölle. Es gab überhaupt — sobald der Raum als unbegrenzt erkannt war — kein Oben und kein Unten, kein Hier und kein Dort mehr. Was nun Kant's Kritik der Vernunft für das menschliche Denken leistet, ist durchaus analog. Sie befreit, und zugleich begrenzt sie. „Das Zeitalter lässt sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten“: so tritt Kant seine Entdeckungsreise an; wirkliches Wissen an Stelle von Scheinwissen will er uns erobern; das Ergebnis ist aber, dass unsere Vernunft gleich unserer Erde wie eine freischwebende Kugel ringsherum abgegrenzt 381 und auf sich selbst angewiesen ist. Auch hier gibt es keinen „Rand“, von wo aus man in ein Jenseits hinauf- oder hinabgelangt; vielmehr führt jeder Weg, den unsere Gedanken betreten, nur ringsherum auf dieser kleinen Vernunftsphäre; einzig auf dem Ozean der Erfahrung können wir sie umschiffen, und dringen wir kühn weiter und immer weiter, so gelangen wir wieder dorthin, von wo wir die Reise angetreten hatten. Wir sind, wie erdgeboren, so auch erdgebannt. Unsere Vernunft vermag darum, wie Kant sagt, „niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauszukommen“ und darf es niemals unternehmen, diesem ihr angewiesenen Gebiete zu entfliegen, da ausserhalb seiner „für uns nichts als leerer Raum ist“[367]).

So geht Hand in Hand mit der Kopernikanischen Erweiterung die Kopernikanische Begrenzung. Da wir auf Erfahrung beschränkt sind, fallen alle sie überfliegenden Behauptungen auf einmal und für immer. So vernichtet

z. B. Kant alle angeblichen „Beweise“ für das Dasein Gottes bis in die letzte Wurzel; Gott ist ein praktisches Postulat, etwas, was man glaubt, nicht etwas, was man wissen oder irgendwie denken kann. Und andrerseits zeigt Kant den vielen Dogmen der Naturwissenschaft gegenüber — die, wie Sie im ersten und zweiten Vortrag sahen, an allen Ecken und Enden die Erfahrung überschreiten — dass jegliche Körperlehre „mit dem Leeren und darum Unbegreiflichen endigt“ und der Vernunft darum auf diesem Gebiete „nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen, sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen“ *(M. N.*, letzter Absatz). Und was nun gar die Vernunftkünstler nach Art des Bruno und — wenn wir aufrichtig sein wollen — aller Schulphilosophen von Aristoteles bis Hegel anbelangt, wie sie gegeneinander mit ihren Armeen von Definitionen und Syllogismen zu Felde ziehen und uns haarscharf beweisen, dass Gott mit der Natur identisch oder aber von ihr wesensverschieden sei, dass es Atome gebe oder aber keine geben könne, dass die Welt unendlich sein müsse oder notwendigerweise endlich sei, usw. *ad. inf.*, so urteilt Kant vom Standpunkt der Kritik
382 aus: „So gibt's demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten liesse. Sie haben gut kämpfen: die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können“[368]) .

Sie sehen, glaube ich, schon deutlich, was den Blick, den das Kantische Auge auf die Welt wirft, von dem Blick unseres typischen Scholastikers und Vernunftfanatikers Bruno unterscheidet: aus dem einen entsteht Kritik,

aus dem anderen Dogmatik. Die Tatsache, dass Kant mit seinen Gedanken höher hinauf gelangte als Bruno, würde nur einen relativen Unterschied ausmachen; die Tatsache aber, dass er jene höhere Besonnenheit besass, die ich zu Anfang dieses Abschnittes erwähnte und die ich in unserem Vergleiche als ein Sichumwenden zu veranschaulichen suchte, begründet einen grundsätzlichen Unterschied. Hierdurch wird er mehr als ein Weltanschauer: er wird ein wissenschaftlicher Entdecker; sein Blick hat allen Begabteren eine Offenbarung gebracht, aus der eine völlig neue Auffassung des Menschenlebens und seiner Ideale hervorgeht.

Wir wollen aber noch einen weiteren Schritt machen, ehe wir diesen Vortrag schliessen. Das, was ich vorhin über Bruno's Auffassung von Ich, Natur und Gott ausführte, verbunden mit den vorangegangenen Betrachtungen über Mythologie und über hellenische Philosophie, das alles zugleich in Beziehung auf unsere früheren Vorträge, erlaubt uns jetzt, einen tieferen und genaueren Einblick in die Persönlichkeit Kant's zu gewinnen. Sie wissen ja, was mich fesselt: ich darf Kant's Philosophie nicht als bekannt voraussetzen, ich darf auch nicht mit schulmässigen Begriffen operieren. Deswegen drang meine Charakterisierung von Kant's kritischer Methode so wenig ins Einzelne ein, blieb sie fast nur die Veranschaulichung einer intellektuellen Gebärde (siehe S. 175); Näheres über Kant's Methode kann erst der letzte Vortrag bringen. Doch ich glaube, wir besitzen jetzt anschauliches Material genug, einen beherzten Sprung in das tiefste Wasser zu wagen, ohne befürchten zu müssen, wir werden in lauter Abstraktionen ertrinken; die vielen konkreten Vorstellungen werden uns schon aufbojen. 383

Kant legt grosses Gewicht darauf, dass er die Unmöglichkeit, ausserhalb der Erfahrung etwas zu wissen, „nicht etwa nur vermutet, sondern bewiesen habe“. Wissen Sie nun, wie es möglich war, diesen Beweis zwingend zu

machen? Durch die Kritik der Erfahrung selbst — durch den Nachweis, unsere Erfahrung sei aus verschiedenen, sich gegenseitig bedingenden Bestandteilen zusammengesetzt, so dass weder das, was wir als „Welt" erschauen, noch das, was wir als „Ich" denken, ein Einfaches sei und somit (wenn ich mich trivial ausdrücken darf) das Anschauen dem Denken und das Denken dem Anschauen (jedes also dem anderen) den Blick in ein Jenseits unserer beschränkten irdischen Erfahrung verbaue und verbiete. Der Dogmatiker ahnt das nicht. Wenn ich mit Anaxagoras von der Beobachtung des Sternenhimmels ausgehe, um auf Gott als dessen Beweger zu schliessen, so schreite ich von dem in der Natur Wahrgenommenen durch Vermittelung eines blossen Gedankenschlusses zu einem Unwahrnehmbaren. Genau ebenso verhält es sich mit dem Gott des Aristoteles und seinen fünfundfünfzig himmlischen Geistern und Substanzen oder Zwecken: die peinlich genaue Beobachtung empirischer Tatsachen liegt zu Grunde, der Denker schreitet aber über diese Tatsachen hinaus von einer logischen Schlussfolgerung zur anderen, bis sein Bedürfnis nach Zusammenhang und Abschluss befriedigt ist. Ein Bruno nun — der uns hier ebenfalls nur als Typus der ganzen weiten Armee von Denkern gilt von Yâdjnavalkya an bis zu Schopenhauer — geht anders zu Werke; denn während Anaxagoras und Aristoteles auf dem Wege des Anschauens nach aussen schreiten und Gott zu alleräusserst als einen alle Bewegung mechanisch Bewirkenden gewahren, schreitet Bruno gleich von vornherein auf dem Wege des Gedankens nach innen zu und findet Gott in allen Dingen als das Allerinnerste, der aus diesem Innersten heraus, nicht von aussen her, sie bewegt. *Da noi si chiama artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro*, Baumeister von innen nennen wir ihn, weil er Stoff und Gestalt von innen aus bildet *(De la causa* 384 S. 231*)*; *motor ab internis* ist Gott, Beweger aus dem Innern *(De immenso, VIII, 10)*[369]). In ähnlicher Weise nann-

ten die Inder Gott „den inneren Lenker". Hier wird also die Welt erst verständlich, wenn man Gott am Werke sieht; dort wurde Gott aus dem Verständnis der Welt erschlossen. Doch Sie bemerken gewiss, dass diesen zwei entgegengesetzten Denkarten — mit der Richtung nach aussen und der Richtung nach innen — und den zwei sich aus ihnen ergebenden Gottesmythen — Gott zu äusserst und Gott zu innerst — eine Grundannahme gemeinsam ist: beide setzen nämlich jene Identität von Denken und Sein (oder Denken und Schauen) voraus, von der wir am Beginn des Vortrags sprachen und die wir dort als die Grundmythe alles Philosophierens erkennen lernten (S. 285 fg.); denn bestünde diese Identität nicht, so hätten diese Denker nicht das Recht, auf dem Wege der blossen logischen Überlegung aus dem Gesehenen auf das Ungesehene, aus der Wahrnehmung von Bewegungen auf die Notwendigkeit eines Bewegers zu schliessen. Und diese gemeinsame Grundlage aller verschiedenen Doktrinen ist es, die Kant durch seine Kritik der Erfahrung zertrümmert, nachdem Plato zwei Jahrtausende früher, doch ohne verstanden zu werden, ihre Unhaltbarkeit schon ahnungsvoll angedeutet hatte. Kant's Kritik weist nämlich nach, dass unser Denken und unser Schauen derart aufeinander angewiesen und miteinander verwoben sind, dass keines von beiden einen einzigen Schritt ohne das andere wagen darf. „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns (Menschen) nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen; in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können" *(r. V. 314).* Zwischen dem Sternenzelt und dem unsichtbaren Gott, der es erschaffen haben und umdrehen soll, liegt eine bloss logische Gedankenkette ohne jegliche anschauliche Grundlage; zwischen der Atman-Pneuma-Seele in meinem lebendigen Bewusstsein und dem Gott, der „innen" in allen Dingen wohnen und sie beseelen

soll, liegt eine blosse Analogie des Anschauungsmaterials, eine luftige Regenbogenbrücke, hinüberführend vom Bekannten zum Unbekannten. Beides ist gleich unzulässig, die Vernunft hintergeht sich selber. Denn ein Denken 385 ausserhalb des durch Anschauung abgesteckten Erfahrungsgebietes (wie der Gott „überm Sternenzelt") ist ein „blosses Spiel mit Vorstellungen" *(r. V. 195)*, und das vorgebliche Erschauen eines nicht Wahrnehmbaren (wie des inneren Gottes) ist eine alle Einbildungskraft übersteigende Dichtung *(I, S. 373)*, eine „blosse Grille" *(S. 333)*. Der Kritiker erlaubt also nicht, was sowohl Monist wie Dualist sich herausnehmen: jenes zusammengesetzte Ganze, auf welches sich unsere Erfahrung bezieht — die Ich-Natur oder das Natur-Ich (Sie können es nennen, wie Sie wollen) — zu zerspalten und wo der eine Teil nicht mitkann, mit dem anderen allein weiterzudringen. Gedanken, wenn auch dem Ich entsprungen, beziehen sich nur auf Anschauungen in der Natur, Anschauungen, wenn auch der Natur entlehnt, existieren nicht, wenn sie nicht für das Ich begrifflich erreichbar sind. Im Gegensatz also zu der Voraussetzung zweier völlig getrennten, dafür aber völlig gleichwertigen Bestandteile — Denken und Schauen, Ich und Welt — weist die Kritik nach, dass beide Teile organisch aufeinander angewiesen sind — etwa wie Nervensystem und Herz: ohne Nervenfunktion keine Herztätigkeit, ohne Herztätigkeit keine Nervenfunktion — so dass man keinen Schritt mit dem einen ohne den anderen machen kann. Hierdurch fällt die Urmythe aller Mythologie und aller vorkritischen Philosophie.

Bemerken Sie, wie hier ein zweites, mehr nach innen gelegenes Verhältnis gegenseitigen Bedingens und Bedingtseins vorliegt? Ohne gegebene unabänderliche, unentrinnbare F o r m e n des Denkens und des Schauens keine irgendwie mögliche Erfahrung empirischer Dinge; andrerseits aber, ohne empirische Wahrnehmung — und das

heisst ohne „eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen“ *(r. V. 118)*, ohne ein Gegebenes ausserhalb des wahrnehmenden Ich — kein Schauen, und ohne empirisches Anschauen kein Denken, also wiederum keine Erfahrung. Jeder der beiden Teile ist zugleich bedingt und bedingend; und weil dem so ist, kann ich Mensch niemals zu einem Unbedingten oder Bedingnislosen oder Absoluten gelangen: es fehlt jede Möglichkeit, einen Ansatzpunkt hierzu zu gewinnen. Das Ding kann ich niemals rein als solches und von allen menschlichen Anschauungs- und Gedankenformen entblösst begreifen; denn was ich mir als Ding vorstelle, ist durch und durch mit unausscheidbarem Beisatz aus meinem eigenen Innern verquickt — so sehr, dass, wenn ich versuche, alles Subjektive (also die Sinneseindrücke und die Gedankenkategorien) abzustreifen, ich 386 zuletzt nicht etwa bei der Vorstellung eines Dinges, sondern bei einem blossen abstrakten Begriff ankomme, dem der „Substanz“, dem Schatten eines Schattengedankens, und auch diesen muss ich dann fahren lassen, da er schliesslich nur ein unentbehrlicher formaler Begriff, nicht eine wirkliche Wahrnehmung ist; das Ich aber mitsamt seinen angeborenen Gesetzen des Schauens und des Denkens kann ich ebensowenig jemals rein als solches erfassen: denn es ist so durch und durch „dinglich“ — die Form der Sinnlichkeit, alle die möglichen Begriffsreihen, die Zeit als Vermittler zwischen den beiden — diese ganze verwickelte intellektuelle Organisation ist so ausschliesslich auf Gegenstände einer konkreten Erfahrung gemünzt, dass, wenn ich jegliches Körperliche aufzuheben und mich auf mein blosses Ichbewusstsein zu besinnen suche, ich zuletzt nicht bei einem Gedanken, sondern bei einer blossen — und zwar ärmsten, weil gänzlich leeren, begriffslosen und vorstellungslosen — Wahrnehmung anlange[370]). Daraus ergibt sich uns eine zwiefache Einsicht. Erstens: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muss die ganze Körperwelt wegfallen“; zweitens: „wenn ich die sinnlich wahr-

genommene Körperwelt wegnehme, entschwindet das denkende Ich." Ich bin also recht wohl imstande, mein eigenes Denken und mein eigenes Schauen als zwei verschiedene Funktionen meines Erkennens in Gedanken analytisch voneinander zu scheiden (etwa wie oben Herz und Hirn); ich bin aber nicht — nicht einmal in Gedanken — imstande, ein reines, von aller Empirie losgelöstes Ich von einer reinen, völlig objektiven Körperwelt zu isolieren, denn es blieben dann nur Phantome, leere Worte ohne Inhalt. Und Sie verstehen gewiss schon jetzt, dass diese eine einzige kritische Einsicht genügt, alle die Weltanschauungen, welche dennoch diese Scheidung ihren Strukturen zu Grunde legen, als „Grillen" aufzudecken, wie Kant sagt, oder, wie wir lieber sagen wollen, als interessante, aber gewaltsame Mythenbildungen. Denn ob ich nun mit den Denkern unserer Brunogruppe die Körperwelt durch die Ichwelt aufzuzehren versuche, alles beseele, alle Individualität leugne, alle Gestalt vernichte, bis ich mit Plotin (8, 3, 4) sage: „die Natur ist Seele", und mit Bruno: „sie ist eine einzige Gottmonade"; oder ob ich wie Demokrit die Ichwelt zur Körperwelt hinüberziehe und mit Kapila verkünde: „ich bin nicht!"; oder ob ich mit Ari-387 stoteles die beiden rein voneinander zu scheiden unternehme: auf der einen Seite der Ich-verwandte Nus-Schöpfer, auf der anderen die meinem Leibe verwandte Körperwelt[371]) . . . . . . gleichviel, ich weiss jetzt, dass jeder dieser Versuche ein Unmögliches unternimmt, denn jeder setzt einen Archimedesschen Punkt voraus, der in Wirklichkeit nicht existiert. Bei Kant erst kommt der Mensch zum Bewusstsein über sein eigenes Mythenbilden. Kant's kritisches Werk ist der Kopernikanische Wendepunkt in der Geschichte unseres geistigen Lebens.

»Erscheinungen« nicht Dinge

Hiermit fällt aber nicht allein die mehr oder weniger bewusst geträumte oder gedachte philosophische Mythe, sondern es fällt auch die völlig unbewusste Voraussetzung unseres täglichen Lebens, das naive Urdogma aller Dog-

men, dass nämlich unsere Wahrnehmungen sich auf Dinge beziehen. Nach der soeben dargelegten Auffassung Kant's verhalten sich vielmehr Denken und Anschauen wie zwei einander gegenüber aufgestellte Spiegel, von denen ein jeder dem andern die Bilder zurückwirft, die er von jenem empfangen hat, und keiner von beiden jemals beurteilen kann, ob das in ihm sich gestaltende Bild — das er ja doch immer nur im andern Spiegel gegenüber erblicken kann — einem ausserhalb vorhandenen, konkreten Gegenstand genau entspricht. Diese Erkenntnis, von welcher wir behaupten dürfen, sie gehe aus Kant's Art, die Welt anzuschauen, als mittlere hervor, hat der Weise selber in ein einziges Wort zusammengefasst, dessen Sinn Ihnen klar und geläufig werden muss, in das Wort „Erscheinung". Erst wenn dieses eine Wort für Sie eine lebendige Vorstellung geworden ist, wissen Sie genau, wie Kant's Auge die Welt erblickte. Lassen Sie mich das hierüber zu Sagende in eine Formel zusammenfassen.

> Was wir im gewöhnlichen Leben Dinge nennen, sind Erscheinungen. Was wir etwa hinter den Erscheinungen vermuten, sind Gedankendinge, das heisst leere Begriffe, bei denen sich nichts denken lässt, weil sich dabei nichts Anschauliches vorstellen lässt, also ein Nichts. Das Ich von den Dingen loszutrennen, ist unmöglich; auch das Ich ist also Erscheinung, und auch was wir hinter ihm suchen, ist ein Gedankending, 388 genauer gesprochen eine blinde Vorstellung, ein Nichts.

Ich bitte, über diese Worte so lange nachzudenken, bis Sie ihren Sinn rein anschaulich erfasst haben und somit begreifen, dass alles, was uns umgibt, und alles, was wir selber sind und worin wir leben und weben, buchstäblich „Gleichnisse" sind — wie der Dichter sagt — und „Er-

scheinungen“ (nicht Dinge an sich) — wie der Philosoph sich ausdrücken muss.

Von dem Ding wissen wir also nichts, sondern nur von Erscheinungen. Und aus der mehrfach berührten Gegenüberstellung von Körperwelt und Ichwelt wissen Sie, dass sich beide genau entsprechen und darum, was von der einen gilt, auch auf die andere anwendbar ist; meiner werde ich nur bewusst, indem ich anderer „Dinge“ bewusst werde, ich bin selbst also ebensosehr „Erscheinung“ wie sie. Wie wenig aber diese ganze Erkenntnis auf „blossen Schein“ hinausläuft, können Sie aus folgender Auseinandersetzung Kant's entnehmen: „Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und (der reinen) Vernunft ist Wahrheit. Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“[372]).

Dieses letzte Zitat habe ich mit Überlegung ausgesucht; ich sah nämlich voraus, Sie würden mir einwerfen, das alles sei eine vielleicht einwandfreie, doch recht überflüssige Spitzfindigkeit; denn wenn alles, was wir sonst Dinge nennen, wir selber dazu gerechnet, zwar „Erscheinungen“, nicht aber Schein, sondern felsenfeste Wirklichkeit sind, so bliebe schliesslich alles beim alten, nämlich beim aller-
389 gesündesten, populärsten Realismus. In letzterer Beziehung würde Ihnen Kant in der Tat nicht unrecht geben: „Was die Dinge an sich sein mögen“, sagt er, „weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann“ *(r. V. 332 fg.)*. Er lehrt ja auch ausdrücklich „die Realität, d. i. objektive Gültigkeit des Raumes in Ansehung

alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann" *(r. V. 44)*. Schon dies aber — die fortan unbestreitbare objektive Gültigkeit des Raumes — ist ein wertvolles Ergebnis der Kritik; denn gerade die objektive Gültigkeit des Raumes und der Dinge in ihm ist häufig genug von den Philosophen bedroht worden; Kant ficht hier für die unbedingte, unbeschränkte, gesetzmässige Geltung aller Wissenschaft der Natur und überhaupt für das, was wir in einem edlen Sinn des Wortes *common sense* nennen können. Doch die Spitze dieser kritischen Analyse der menschlichen Vernunft ist — wie Sie sehen — nach einer anderen Richtung gewendet. Um der objektiven Erfahrung, der Wissenschaft, dem *common sense* den Thron dauernd zu sichern, müssen sie nicht nur auf den Thron erhoben, sondern es müssen auch ihre immer von neuem hervorspriessenden Widersacher von Grund aus vertilgt werden, und namentlich hierzu dient die Erkenntnis, dass wir es nur mit Erscheinungen zu tun haben. Denn aus blossen Erscheinungen können wir unmöglich zu absoluten Einsichten gelangen. Das ist das grosse Ergebnis der Kritik, ein Ergebnis, das unsere ganze Auffassung des Menschenwesens von Grund und Boden aus umgestalten müsste, wenn es nur je gelänge, es hinauszutragen unter alle Gebildeten. Kant zeigt mit einer geradezu erdrückenden Fülle von Beweisen, dass, sobald unsere Vernunft das Gebiet der Erfahrung — auf das sowohl unser Denken wie unser Anschauen einzig gerichtet ist — überfliegt oder überfliegen will oder zu überfliegen vorgibt (das kommt alles auf eins heraus), sie sich in Unsinnigkeiten und Widersprüche verwickelt und dass nur die Gewaltsamkeit unerweisbarer und in Wahrheit sinnloser Dogmen sie aus dem unabwendbaren Bankrott scheinbar rettet. Und Kant zeigt — was noch kein Mensch geahnt hatte — warum das geschieht und wie das zugeht, und immer wieder lautet der Schlussreim: der Fehler ist, dass wir blosse Erscheinungen für Dinge halten und dass wir

blosse Begriffe, die einzig auf Erscheinungen gemünzt 390 sind, für Vernunfteinsichten halten und so anwenden, als reiche ihre Gültigkeit über alle Erfahrung hinaus. Die grössten Philosophen widersprechen sich und haben mit ihren sich widersprechenden Behauptungen die einen ebenso recht und ebenso unrecht wie die anderen. Wenn Sie unseren heutigen historischen Exkurs im Sinne tragen und ihn jetzt durch die kritische Besinnung Kant's ergänzen, wissen Sie genau, wie das zusammenhängt. Die verschiedenen möglichen Grundauffassungen der Menschen sind ewig und ewig berechtigt; doch verschwunden ist der Wahn eines Kampfes um die Vorherrschaft, verschwunden das Trugbild einer angeblichen Entwickelung durch Irrtum zur Wahrheit. Heruntergemäht auf alle Zeiten hat Kant die Dogmen alle: den Idealismus, den Realismus, den Materialismus, den Skeptizismus, den Monismus, den Dualismus, den Pantheismus, den Solipsismus, den Theismus, den Atheismus ..... alle „Ismen", die es je gab und gibt und geben wird! Weggefegt ist die „Geschwätzigkeit" von Jahrtausenden! Denn ringsherum sind wir von blossen Erscheinungen umgeben; Goethe's „alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis" ist die Quintessenz dessen, was der Dichter bei Kant gelernt hatte. Wir sind nicht befähigt, an die Dinge zu gelangen; nichts können wir über sie ausmachen wir wissen nicht, ob die Körperwelt eine Einheit oder eine Vielheit, ob sie veränderlich oder unveränderlich, ob sie zeitlich oder ausserzeitlich, ob sie endlich oder unendlich ist: wir wissen nicht, ob das seelische Ich und die materielle Natur einem gemeinsamen Substratum angehören oder zweierlei sind; wir können also gar nichts darüber entscheiden, ob Denken und Ausdehnung verschiedenen Wesen angehören oder nur verschiedene Beziehungen eines einzigen sind; wir besitzen kein Organ, keine Fähigkeit, die uns erlaubten, jemals an die Betrachtung solcher Fragen — ausser in der Verblendung unkritischer Ignoranz — auch nur heranzutreten[378]).

Wohl dürfen wir behaupten, es sei „ein Geheiss unserer Urteilskraft, nach dem Prinzipe der Angemessenheit der Natur zu unserem [menschlichen] Erkenntnisvermögen zu verfahren" *(Ur., Einl. VI);* wir können aber nicht ausmachen, wie weit diese Angemessenheit in Wirklichkeit reicht. Daher darf Kant am Schlusse seines kritischen Hauptwerkes die stolzen, schlichten Worte sprechen: „Der grösste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ, da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disziplin zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten" *(r. V., 823).* Kant's Tat ist die endgültige Vernichtung jeglichen die Erfahrung überfliegenden Dogmas für alle Zeiten, sowohl aller religiösen Dogmen wie auch aller philosophischen und aller naturwissenschaftlichen. 391

Die Antidogmatik

Alles Nähere und endgültig Überzeugende werden Sie durch die Vertiefung in Kant's Werke ergänzen. Mir muss es genügen, wenn ich Ihnen deutlich gezeigt habe, wie scharf und aufklärend und rein wissenschaftlich beobachtend — im Gegensatz zu aller philosophischen Spintisiererei — dieses Auge in das innerste Gewebe, alles auflichtend, eindrang. Das ist jenes individuelle Moment, dessen Verständnis wir hier zu erstreben haben. Es kommt bei Kant auf Tatsachen an, auf Tatsachen, die man sehen muss, mit Augen sehen, nicht auf Definitionen und terminologische Spitzfindigkeiten und syllogistische Beweisführungen. Kant spricht es unverblümt aus: „Als Doktrin scheint Philosophie gar nicht nötig oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat" *(r. V., 174).* Und ich glaube, Sie werden schon jetzt über den Abgrund, ja, über den verschlingenden Schlund von Missverständnis (um kein härteres Wort zu gebrauchen) staunen, wenn Sie Kant's berühmtesten Schüler, Fichte, aus der Lehre des Meisters sein bekanntes Ent-

weder-Oder als Ergebnis ziehen und somit die Reaktion der Dogmatiker und der Philosophieprofessoren gegen die kritische Befreiungstat sofort, noch bei Kant's Lebzeiten, anbahnen sehen. Denn Fichte schreibt an Kant selber *(1.1. 1798)*, man dürfe nicht der ,,Scholastik den Abschied geben"; das ,,Absolute" führt er wieder in die Philosophie ein, und aus Kant's Kritik folgert er: entweder also muss das Ich aus der Welt (oder, wie er es ausdrückt, aus dem Nicht-Ich) oder umgekehrt die Welt aus dem Ich zu erklären sein; und sodann erwählt er letzteres und erbaut jene ungeheuerliche Lehre, von der sich Kant feierlich und öffentlich lossagte und die er mit seinem gewohnten Glück bezeichnet als ,,eine Art von Gespenst, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, 392 sondern immer nur sich selbst und zwar hievon auch nur die Hand, die danach hascht, vor sich findet"[374]). Das war der Weg, den die deutsche Universitätsphilosophie bis zum heutigen Tage wandeln sollte, als hätte Kant nie gelebt! Und damit Kant dem lebendigen Bewusstsein der studierenden Jugend und der fern von allen Kathedern schaffenden und suchenden, praktisch-tätigen Menschen völlig entschwinde, konstruierte man jene Reihe ,,klassischer Heroen", die Sie in jedem deutschen Buche finden: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Herbart, als ob irgend ein einziger Zug innerer Verwandtschaft Kant mit irgend einem dieser Männer verbände, und als ob sein antidogmatisches, auf die ewige Vernichtung aller Schulweisheit gerichtetes Lebenswerk etwas gemeinsam hätte mit den Leistungen dieser gewiss tüchtigen, zum Teil auch genialen Männer, die aber alle ebensogut tausend Jahre vor Kant hätten leben können, da seine Tat an ihnen spurlos vorüberging. Manche werden hier noch einen Namen nennen wollen. Schopenhauer, werden sie sagen, sei der Fortsetzer Kant's; doch hat gerade Schopenhauer mehr als die anderen getan und infolge seiner glänzenden Gaben mehr als die anderen gewirkt, den eigentlichen kritischen

und methodisch-wissenschaftlichen Gedanken Kant's völlig zu verschütten. Von Kant's Kritik zu Schopenhauer's Dogmatik führt kein Steg hinüber.

Sie dagegen, meine verehrten Freunde, haben, wenn ich nicht irre, schon vollkommen begriffen, dass, nachdem die Kantische Kritik uns über die Metaphysik unseres Innern aufgeklärt hat, es unzulässig ist, von der Welt und dem Ich zu sprechen, als wären das zwei unterschiedliche und unterscheidbare ,,Dinge", die es möglich wäre mit einem solchen Fichteschen Entweder-Oder von Ich und Welt oder (wie Schopenhauer das selbe ausdrückt) von Wille und Vorstellung einander gegenüberzustellen. Die Unterscheidung zwischen Welt und Ich ist eine notwendige Methode, nicht aber die Feststellung einer Tatsache[375]). Sie hätten aber nur halb verstanden, wenn Sie nicht begriffen, dass es gleichfalls unmöglich ist, dogmatisch auf die Einheit jener beiden zu schliessen — wie dies sowohl Fichte wie Schopenhauer tun. Was hier zu Grunde liegt, ist diesseits von Einheit und Vielheit; denn was wir als Welt und als Ich uns vorstellen, sind einfach zwei Ideen, und zwar die Grundideen, die alle weiteren um- 393 fassen[376]). Und da, wie wir gesehen haben, es nicht möglich ist, Körperwelt und Ichwelt voneinander rein zu scheiden, sondern alle Elemente beider umeinander verschlungen sind, so können wir behaupten, diese zwei Ideen strahlen aus Einem Punkte, aus einem einzigen *focus imaginarius*, wie wir ihn im ersten Vortrag kennen lernten (S. 65 fg.). So fügt denn genauere Analyse wieder zusammen, was Analyse zerlegt hatte. Doch hat, wie Sie sehen, diese Einheit Kant's mit der Deduktion aus einem dogmatisch angenommenen ,,einheitlichen Prinzip" nichts gemeinsam, und sie ist der konträre Gegensatz der All-Einheit, die wir heute durch Bruno verkünden hörten. Denn in letzterer — trotz ihres ganzen Aufputzes logisch-dialektischer Argumente — entdeckten wir schliesslich nichts weniger, aber auch nichts mehr als eine grossartige, je-

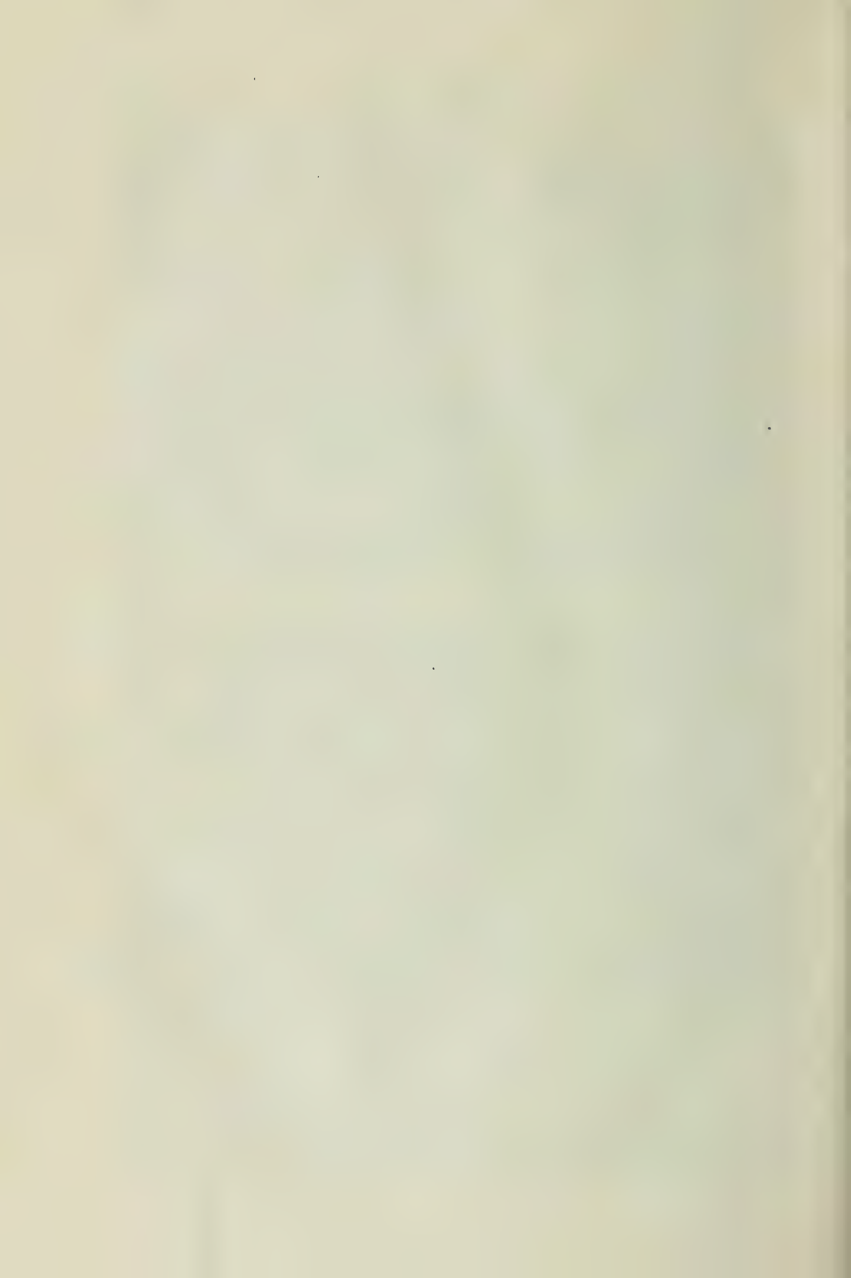
doch gewaltsame Mythenbildung, als einen der verschiedenen Träume, die wir Menschen träumen können, wenn wir unserer Vernunft und unserer Phantasie die Zügel schiessen lassen. Wogegen die Einheit, die Kant aufdeckt, ein Ergebnis der kritisch besonnenen Analyse der Erfahrung ist.

Ich glaube, der Zweck, den ich mir in diesem Vortrag gesetzt hatte, ist erreicht; ich habe Sie aus einer Welt in eine andere hinübergeführt, aus der Welt des Dogmas in die Welt der kritischen Erfahrungsanalyse und des wissenschaftlich-methodischen Denkens. Und wenn Sie jetzt an unsere schematische Übersicht zurückdenken, werden Sie gewiss mir beistimmen, wenn ich meine Behauptung wiederhole, Kant gehöre zu der Goethe-Schopenhauer-Gruppe mit dem Denken nach innen und dem Schauen nach aussen gerichtet. Doch während die anderen alle — mit Ausnahme von Plato — in ihrer eingeborenen Art und Richtung und Einseitigkeit beharren, überwindet — wie Sie jetzt eingesehen haben — Kant diese uns allen gleichsam schon im Ei mitgegebene individuelle Dogmatik durch seine wissenschaftliche und in einem gewissen Sinne „antiphilosophische" Kritik der Menschenvernunft. Er entwächst völlig den Fesseln, die seinen Vorgängern und Nachfolgern anhaften. Diese höchste Besonnenheit erfordert aber zugleich hohen moralischen Mut, denn — wie Sie in unseren beiden letzten Vorträgen sehen werden — jeder Schritt hier bedeutet Entsagung: Entsagung auf vorgebliches Wissen, Entsagung auf vieltausendjährigen 394 Wahnglauben, Entsagung auf eine erhoffte Hilfe von aussen. Und sie erfordert grosse Charaktereigenschaften: unbestechliche Wahrheitsliebe, innerlichste Glaubenskraft und rücksichtslose Pflichtenerfüllung; ohne diese dürfte es schwer möglich sein, auch nur vorübergehend Kant's Standpunkt einzunehmen und die Welt so zu erblicken, wie er sie sah: denn es handelt sich hier mehr noch um eine Tat als um einen Gedanken. Doch der Lohn bleibt

nicht aus. Zwischen Natur und Persönlichkeit, zwischen die erkannte Notwendigkeit und die erlebte Freiheit, zwischen Müssen und Sollen, zwischen Welt und Gott als das unbekannte „sie Vereinigende", als *nodus et vinculum mundi*, als Kreuzungs- und Verknüpfungspunkt des Alls gestellt, so, aufgerichtet zwischen ewig sich fliehenden Horizonten, steht die erkennende Vernunft, wie sie Kant's kritisches Auge erblickt; an Stoff zum Forschen, zum Dichten und zum Träumen, vor allem aber zum Handeln und zum bewussten Ausgestalten seines Selbst kann es dem Menschen nicht fehlen. Kant's ganzes Denken wurzelt im Praktischen und zielt aufs Praktische; das werden wir in den letzten zwei Vorträgen immer klarer einsehen lernen. Im Interesse der praktischen Ziele des freien Menschen musste die Dogmatik vernichtet werden. Zu höchsten Schicksalen reif: das ist der Mensch, wie ihn Kant gewollt hat.

Übergang

In den beiden letzten Vorträgen werden wir uns innerhalb dieser neuen Weltanschauung Kant's bewegen, zwar auch hier wieder nur zum Studium der Persönlichkeit und ihrer Eigenart, nicht der systematischen Einzelheiten, doch wesentlich freier infolge der nunmehr gewonnenen Höhe. Plato wird uns bedeutende Dienste leisten in dem Bestreben, durch Kant's Auge die Natur erblicken zu lernen; diese beiden Männer stehen sich sehr nahe, und die noch unschulmässige, erhabene Kindlichkeit des einen wird es uns erleichtern, die aus Jahrtausenden abstruser Vernunftarbeit sich herauswindende, scholastisch verkleidete Anschauungsweise des anderen zu verstehen. Auf den Blick in die Natur wird dann als letztes der Blick in das Menscheninnere folgen; hier kann uns einzig Kant leiten.



FÜNFTER VORTRAG

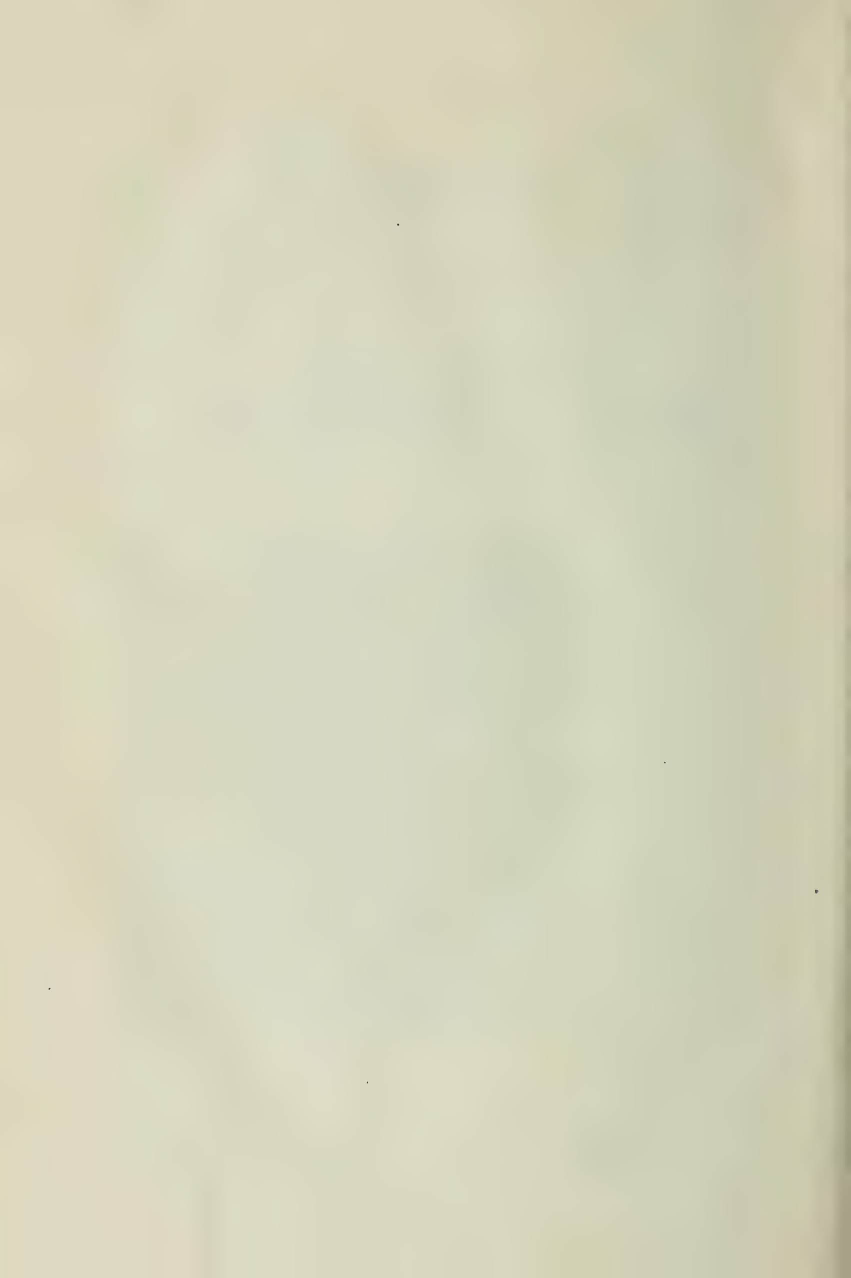
# PLATO

## (WISSEN UND WÄHNEN)

MIT EINEM EXKURS ÜBER DAS WESEN DES LEBENS

---

> Von den Göttern ein Geschenk an das Geschlecht der Menschen: so schätze ich die Gabe, im Vielen das Eine zu erblicken! Einen neuen Prometheus sandten hiermit die Unsterblichen zu uns herab, und jetzt erst zündeten sie uns ein helloderndes Licht. Doch die gelehrten Männer unserer Zeit gehen entweder übereilt zu Werke, oder sie versäumen sich am Wege; das Eine und das Viele setzen sie aufs Geratewohl, und von der Einheit schreiten sie unmittelbar in die Vielheit über, ohne der Zwischenstufen zu achten. Wir aber wollen das Individuum — das aus dem Einen und dem Vielen entsteht und sowohl das Bestimmte wie das Unbestimmte von Geburt her in sich trägt — nicht eher in das Grenzenlose verschwimmen lassen, bevor wir nicht alle jene Vorstellungsreihen überblickt haben, die zwischen dem Einen und dem Vielen vermitteln.
>
> Plato



Heute laufen die Fäden, die wir in den vorangegangenen Vorträgen gesponnen haben, zusammen; ohne den Goethevortrag vorauszusetzen, könnte ich nicht hoffen, in anschaulicher Weise von den „Ideen" zu reden; ohne den Leonardovortrag, in dem Sie genau zwischen rein und empirisch und demzufolge auch zwischen mathematischer Wissenschaft der Natur und künstlerischer Intuition der Natur unterscheiden lernten, könnte ich vor lauter Wegräumen fest eingewurzelter Missverständnisse kaum bis zu der Betrachtung des wahren Plato gelangen; der Descartesvortrag ist für unser heutiges Vorhaben geradezu grundlegend, weil Sie dort die Bedeutung der dualistischen Betrachtungsweise für jede Kritik des Menschengeistes kennen lernten und davon zugleich eine plastische Vorstellung gewannen; der Brunovortrag schliesslich hat uns ein für allemal gelehrt, was Dogmatik und was Kritik ist, wir wissen also, wo wir Plato zu suchen haben und wo nicht.

Plan des Vortrages



Gegen Schluss des Vortrages — wenn wir Plato erst genauer kennen — werden wir auf diese Helden unserer früheren Vorträge zurückkommen; augenblicklich will ich es bei diesen kurzen Andeutungen belassen und Sie nur noch auf ein besonderes Verhältnis zwischen den verschiedenen Vorträgen aufmerksam machen, damit Sie das Unterscheidende unseres heutigen Zieles gleich von Beginn an genau erfassen.

Es wird Ihnen aufgefallen sein, dass wir von den bisher zu unserem Vergleichungswerk (siehe S. 13fg.) herangezogenen Persönlichkeiten in sehr verschiedener Weise Gebrauch gemacht haben. Im Goethevortrag war es die Persönlichkeit selber mit ihren physischen, bis in die Gehirnwindungen sich erstreckenden Anlagen, die wir dem Königsberger Weisen und seinen individuellen Anlagen gegenüberstellten; Leonardo dagegen besass für unser Vorhaben mehr allgemeine als individuelle Bedeutung und diente

uns zur genaueren Bestimmung dessen, was Kant mit Goethe gemeinsam hat, sowie dessen, worin seine Art zu schauen abweichend angelegt ist; bei Descartes war es wiederum die Persönlichkeit, die uns fesselte, nicht so sehr aber — wie bei Goethe — als Kontrast oder Gegenstück zu der Kant's als deshalb, weil sie uns den Zugang zu schwer erreichbaren Tiefen des Kantischen Denkens eröffnete, wogegen uns Bruno hauptsächlich als scharf ausgeprägter Typus einer zahlreichen Gattung von Denkern
398 diente, die zu Kant in antipodischem Gegensatz stehen. Heute schieben wir nun die Linse ein, durch welche diese verschiedenen Strahlen zusammengefasst und scharf auf den Brennpunkt unseres Interesses — Immanuel Kant — gerichtet werden. Denn in Plato begegnen wir zum ersten Male einem Manne, dessen Geistesanlage — dessen angeborene und durch ein ganzes Leben unausgesetzten Denkens bis zur Vollendung ausgebildete „Art zu schauen" — mit derjenigen Kant's fast genau übereinstimmt. Hätten wir Plato früher vorgenommen, wir hätten ihn nicht richtig verstanden; alles, was wir inzwischen für Kant getan haben, kommt auch ihm zugute; wollten wir ihn aber jetzt auslassen, so müsste ich daran verzweifeln, dem plastischen Bilde der intellektuellen Persönlichkeit Kant's, das schon jetzt in allgemeinen Zügen vor Ihren Augen stehen dürfte, auch die unerlässliche Schärfe des Umrisses zu verleihen. Hierzu eignet sich einzig Plato. In Bezug auf die grosse mittlere Tatsache, nämlich das Erwachen des Menschengeistes zur kritischen Besinnung über sich selbst, sind beide Männer identisch; Kant steht zu Plato in ähnlicher Beziehung wie Kopernikus zu Aristarch; dabei verhalten sie sich aber zueinander — wie Sie gleich näher erfahren werden — wie zwei Gegenstücke, zwei Pendants. Wohl ist es das Selbe, aber von entgegengesetzten Seiten angesehen, wie Avers und Revers einer getriebenen Metallplatte. Wo Kant eine letzte, nur Wenigen erreichbare Abstraktion mühsam entwickelt, setzt Plato kühn ein

handgreiflich fassbares Bild; während für Kant alle Kritik der Vernunft zu Negation und Grenzbestimmung führt, stellt sie Plato grundsätzlich in der Form einer bejahenden und grenzunbewussten Erkenntnis auf. Freilich ist Plato gerade deswegen zu allen Zeiten noch mehr als Kant missverstanden worden; doch die organische Unfähigkeit vieler, auch begabter Menschen, Plato zu verstehen, braucht uns hier nicht zu bekümmern, und Sie erraten gewiss, wie aufklärend es wirken muss, eine uns gewöhnlichen Menschen so fernliegende Anschauungsart wie die kritische — allem Herkömmlichen liegt sie ebenso fern und noch ferner als die Vorstellung, dass sich die Erde bewege — Sie ahnen gewiss, sage ich, wie aufklärend es wirken muss, diese Geistesanlage und ihre Erzeugnisse von zwei Seiten betrachten zu können, einmal von der Bildseite und ein anderes Mal von der Arbeits- oder Schlagseite (wie der Handwerker sich ausdrückt). Jeder Schritt, den wir in das Verständnis Plato's tun, kommt dem Verständnis Kant's unmittelbar zugut; zur Richtigstellung werden wir nur in dem bezeichneten Sinne später einiges gleichsam „umzulegen" haben, was aber geringe Mühe kosten wird; schwierig ist einzig die Erfassung des mittleren schöpferischen Gedankens, der Plato und Kant gemeinsam ist und der ihrer persönlichen Art zu schauen entspringt; es wird uns bei Plato eher als bei Kant gelingen. 399

Soviel zur vorläufigen Verständigung.

Plato und Kant

Es wird sich hier — wie im Goethevortrag — empfehlen, den Vergleich von aussen in Angriff zu nehmen. Das Äussere ist bei grossen Menschen dem Inneren angemessen, und in ihrem Schicksal spiegelt sich — genauer als bei anderen — ihr Charakter. Was ich oben als die Neigung des einen Mannes zum Bejahenden, des anderen zum Verneinenden andeutete, wurzelt schon in der physischen Gestalt. Kant ist ein kleiner und äusserst schmächtiger Mann mit eingefallener Brust, der es gewiss nur seiner Mässigkeit und einer fast ängstlichen Besorgtheit verdankt,

wenn er bei leidlicher Gesundheit ein hohes Alter erreicht; Plato dagegen, der in Wirklichkeit Aristokles heisst, erhält in der Ringschule den Beinamen *Platon* wegen seiner ungewöhnlichen Grösse und Kraft. Dass dieser Spitzname aus den Hallen des Gymnasiums dem Manne fürs ganze Leben fest anhaftet und seinen eigenen Namen verdrängt, bezeugt, wie einstimmig die Welt in ihm einen seltenen, prächtigen Körperbau bewunderte. Nicht bloss gross und kräftig war er; selbst seine Feinde — und deren hatte er viele — rühmten ihm Schönheit, Ebenmass, Hoheit nach. Dass ein Grieche von so kraftvollem Körperbau wiederholt in den öffentlichen Kampfspielen auftrat und sich mehr als einmal den Siegerkranz errang, wird Sie nicht wundernehmen, wenn es auch wenig zu unseren heutigen Vorstellungen von dem Werdegang eines Philosophen stimmt. An mehreren Feldzügen soll er als Reiter teilgenommen und selber die Pferde und Knechte gestellt haben. Denn zu den körperlichen Vorzügen kam bei Plato die Gunst der Geburt. Kant, der Sohn eines unvermögenden Sattlermeisters in einer kleinen Provinzstadt, verbringt zwei Drittel seines Lebens in grosser Dürftigkeit; schon als Student ist er genötigt, durch Erteilung von Unterricht sein Brot zu verdienen, und nur durch die mühsam-aufopferungsvolle Sparsamkeit der tagtäglichen Selbstverleugnung ge-
400 lingt es ihm, gegen Lebensschluss ein bescheidenes, die Unabhängigkeit sicherndes Vermögen sein eigen zu nennen. Plato dagegen entstammt dem grossen und reichbegüterten alten Adel der ersten Kulturstadt der damaligen Welt und darf sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits seinen Stammbaum auf Könige zurückführen; von diesen hohen Ahnen erbt er ausgedehnte Güter, die von redlichen Sklaven verwaltet werden; die Sorge um das tägliche Brot ist ihm unbekannt, und unbekannt ist ihm die geschäftliche oder berufsmässige Verpflichtung; nie in seinem Leben ist er auch nur einen Tag gebunden; er reist, wohin es ihn gelüstet, und kehrt heim, wenn es ihm angenehm ist;

bedürfnislos, was leibliche Genüsse betrifft, weil es ihm beliebt, die Bedürfnislosigkeit als eine philosophische Lebensmaxime zu ergreifen, doch nicht asketisch — er selber lehrt, man dürfe die „Leibesbegehr" (τὸ ἐπιθυμητικόν) weder hungern lassen noch übersättigen *(Staat 571 E)*, auch versagt er sich nicht, bequem und von schönen und seltenen Kunstwerken und Pergamenten umgeben zu leben; den Unterricht erteilt er im eigenen Haus und Garten an solche, die die „Weisheit lieben" (Philosophen), doch „den Musen zulieb", das heisst ohne jede Gegengabe. Kant, wie Sie sich aus unserm ersten Vortrag erinnern, hat Königsberg und dessen nächste Umgebung nie verlassen; Plato hat Egypten, Nordafrika und Italien bereist und weilte zu verschiedenen Malen in Sizilien als Gast des Fürsten von Syrakus. *Last but not least:* von der Wiege bis zum Grabe statt der grauen Ostsee das blaue Mittelländische Meer, die Sonne, die üppige, duftende Vegetation, — alles, was die Sinne anregen und befruchten kann. Und während Kant gegen Ende seines Lebens in eine Art Marasmus verfiel, aller öffentlichen Tätigkeit entsagen musste, die Wohnung nicht mehr verliess, zuletzt die vollkommene Beherrschung der Sprache verlor, hören wir von Plato (der wie Kant genau achtzig Jahre alt wurde), dass er bis zum letzten Tag lehrte und schrieb *(scribens est mortuus*, berichtet Cicero*)*, und die übereinstimmenden Zeugnisse der Zeitgenossen melden, er sei auf einem frohen Hochzeitsmahle, das er durch seine Gegenwart beehrte, unerwartet plötzlich, doch sanft und lächelnd entschlafen.

Welch ein verschiedenes Schicksal ward den beiden kritischen Denkern zuteil! Plato's so andersgeartete Physis und Tyche entsprachen natürlich ein anderes Temperament und vielfach andere Gaben. Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung — und als Gegensatz zu Kant — die leidenschaftliche Herzensbegehr und der poetische Hochflug. 401

Die Liebe

Sie dürfen nicht glauben, ein Mann von der Begabung eines Kant, ein Mann, aus dessen „vom himmlischen Äther gebildeten Auge“ ein „Feuerstrahl hervorleuchtete“ (vgl. S. 4), habe nicht Leidenschaft und Liebe im Herzen getragen. Frauen hatten ihn gern; ein Misogyn war er nicht: noch als Greis erbat er sich die hübschen Mädchen zu Tischnachbarinnen[377]). Vielleicht hätten wir noch manches in dieser Beziehung zu erfahren, wenn nicht sein keusches Zartgefühl ihn gerade dieses Thema ängstlich hätte vermeiden lassen; nicht einmal den vertrautesten Freunden gegenüber hat er je von Liebe gesprochen. Doch findet der aufmerksame Leser in seinen Schriften einige Stellen, die tiefen Einblick in ein liebereiches und liebebedürftiges, aber fast überempfindsames Herz gewähren. Folgendes z. B. kann nur ureigene Erfahrung ihn gelehrt haben: „Ein sehr verfeinerter Geschmack dient zwar dazu, einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen und, indem sie solche nur auf sehr wenige Gegenstände einschränkt, sie sittsam und anständig zu machen; allein sie verfehlt gemeiniglich die grosse Endabsicht in der Natur, und da sie mehr fordert oder erwartet, als diese gemeiniglich leistet, so pflegt sie die Person von so delikater Empfindung sehr selten glücklich zu machen . . . . . Daher entspringt der Aufschub und endlich die völlige Entsagung auf die eheliche Verbindung . . . . .“ Auch folgende Stelle ist in diesem Zusammenhange bemerkenswert: „Man schätzt manchen viel zu hoch, als dass man ihn lieben könne. Er flösst Bewunderung ein; aber er ist zu weit über uns, als dass wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen“[378]). Auch hier, wie Sie sehen, ein Vorwiegen des Negativen: was Kant am deutlichsten empfindet, ist das Unerreichbare in der Liebe, nur für ihre „feinen Bezauberungen“ hat er Sinn, wogegen er sonst in ihr nicht viel mehr als ein „einfältiges und grobes Gefühl“ zu entdecken vermag. Aus diesem zögernden, gedankenschweren, überzarten Temperament geht aber das Fehlen

jener schöpferischen Kräfte hervor, die mit der schöpferischen Liebeskraft eines Wesens sind. Als alter Professor hat Kant wohl auf verstorbene Kollegen ein paar unbeholfene, lederne Verse gemacht, weil es die Sitte erheischte; 402 er hätte selbst nicht gewollt, dass solche Gelegenheitslappalien der Vergessenheit, in die sie am Tage ihres Entstehens verfielen, jetzt entrissen würden; doch irgend etwas, was rein künstlerische Triebe, Neigungen, ja, selbst nur Interessen verriete, entdeckt man bei ihm nirgends. Nicht etwa, als bedauerte ich, dass dieser grosse Denker uns nicht ausser seinen philosophischen Schriften auch schlechte Epen oder Schäfergesänge hinterlassen hat; vielmehr handelt es sich mir lediglich um die Analyse eines Intellektes; und ich glaube mit Sicherheit behaupten zu dürfen, dass, wenn einem Menschen sowohl die sinnliche Leidenschaftlichkeit wie auch jede Spur einer Begabung für irgend eine Kunst — sei es Wortkunst, Tonkunst oder bildende Kunst, gleichviel — abgeht, ich glaube, sage ich, mit Sicherheit behaupten zu dürfen, dass ein solcher Mensch auch auf scheinbar fernabliegenden Gebieten gewisse charakteristische Lücken in der Schaffenskraft aufweisen wird. Als Gewährsmann soll mir Plato dienen, der ,,die Zeugungskraft der Seele" mit der ,,Zeugungskraft des Leibes" für wesensgleich hält *(Gastmahl 208 E—209 A)* und der darum ,,den Wahn der Liebe" als die reichste Glücksgabe (εὐτυχία) der Götter an die Menschen preist *(Phaidros 245 B)* und davor warnt, durch schöne Reden uns irremachen und überzeugen zu lassen, der nüchternmässige Mann sei in allen Fällen dem begeistert-verzückten vorzuziehen; vielmehr sei der Wahn (μανία) göttlichen Ursprungs, dagegen die blosse Verständigkeit (σωφροσύνη) eine Menschentugend *(id. 244 D)*. ,,Wer vermeint, durch Kunst allein Künstler werden zu können, ohne dass der Musen Wahn (μανία Μουσῶν) ihn erfasst habe, der bleibt ewig draussen vor dem Tore, und das Werk dieses Verständigen ist ein Schattengebilde neben

dem des vom Wahne Hingerissenen"[379]). Wahn der Liebe, Wahn der Musen: beide machen nach Plato die hohe Schule des S c h a u e n s aus und damit auch der Erkenntnis; denn diese besteht im wesentlichen aus einem „Zusammenschauen der zerstreuten Eindrücke in Eine sichtbare Gestalt"[380]). Mit Recht hat denn auch der englische Gelehrte und feinsinnige Dichterliterat Walter Pater auf die Liebesleidenschaft als den Mittelpunkt von Plato's Charakter 403 hingewiesen. *Plato is by nature and before all things, from first to last, unalterably a lover . . . and as love must of necessity deal above all with visible persons, this discipline of love* (τὰ ἐρωτικά, *as he says) involved an exquisite culture of the senses*[381]). Dass die Liebe mit dem Sehen zusammenhänge, führt Plato wiederholt aus — im *Gastmahl*, im *Phaidros* und auch anderwärts — und hieraus leiten sich zwei bewundernswerte Eigenschaften ab, die unter allen philosophischen Schriften einzig den Platonischen eignen, nämlich als erste, dass Plato allen Gedanken Persönlichkeit einhaucht und mit ihnen verfährt wie mit vertrauten Einzelwesen, und als zweite, dass seine Kunst, die zartesten Töne und die letzten Schatten der Dinge zu erblicken sowie die damit zusammenhängende Meisterschaft, das flüchtig Gesehene in Worten zu einem Bilde zu bannen, ihn befähigt, auch das Unsichtbare, das, was selbst dem Gedanken kaum mehr erreichbar ist, als ein Gesehenes zu behandeln, es so hinzustellen, dass wir glauben, unsere Augen müssten es, wenn nicht heute, so doch morgen erblicken[382]). Die Liebe — und zwar die Liebe, die mit der *Mania Mouson* (dem Kunstwahn) eins ist — gilt Plato als die unerlässliche Vorstufe zu aller höheren Weisheit: der Mensch muss erst e i n e sichtbare Gestalt als schön erkennen und in Liebe zu ihr entbrennen, dann eine andere und wieder eine andere, bis das einzelne Schöne als ein verhältnismässig Unvollkommenes in seinen Augen verblasst, und so „gleichsam von Stufe zu Stufe" (ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς) immer höher steigen, bis das Herz

weit und stark genug geworden ist, alle schönen Gestalten mit Liebe zu umfassen; aus dieser künstlerischen Glut der Anschauung entsteht erst ein wirkliches Wissen (μάθημα) von den Dingen, und aus diesem die Erkenntnis dessen, was das Schöne an sich ist (αὐτὸ ὅ ἐστι καλόν); und hat erst der Mensch diese hohe Stufe erklommen, dann ergreift ein Gott seine Hand und führt ihn dorthin, wo „er etwas von der Wahrheit erblickt", wo er „des wahren Wesens des Seins" ahnend gewahr wird, als stiege die Erinnerung daran aus einem alten, längst entschwundenen Traume auf. „Hier erst, o teurer Sokrates, hier wird das Leben lebenswert!"[383]). 404

Sie sehen, in welche andere Anschauungssphäre wir geraten sind. Freilich hat Plato — der als Dithyrambiker und Tragödiendichter begonnen hatte — sehr früh alle Erzeugnisse seiner Muse vernichtet; denn jung schon begegnete er Sokrates, und nun wurde die angeborene Leidenschaftlichkeit und Kunstbegeisterung in andere Bahnen gelenkt; der sieggekrönte Athlet, der Bühnendichter, der seine erste Trilogie dem Preisgericht schon eingereicht hatte, erfuhr seine wahre Bestimmung; er sollte für Jahrtausende denken, er sollte der grosse Lehrer der Selbstbesinnung werden. Doch die Glut blieb; sie allein befähigte ihn ja, mit so leidenschaftlicher Entschiedenheit den Jugendträumen zu entsagen und den Mannesberuf zu ergreifen; und das Feuer, das er nicht mehr an geliebte Einzelwesen verschwendete, und der Musenwahn, von dem er sich nicht mehr zu Gebilden der Phantasie hinreissen liess, sie sind in sein philosophisches Lebenswerk unverstümmelt übergegangen, und sie sind es, die in dieses Werk die Atemkraft der Unsterblichkeit eingepflanzt haben.

Dionysoplato

So werden Sie es denn begreiflich finden, dass, während uns Neueren infolge der christlichen Missverständnisse vieler Jahrhunderte und infolge des leblosen Schematisierens unserer Fachlehrer Plato als eine Art Verächter der

Sinne, als ein weltflüchtiger Asket und als der Erfinder einer naturwidrigen, negativen, „platonisch" missnannten Gattung der Liebe erscheint, das Altertum ihm im Gegenteil eine sonderbare und einzige Ehrung zuerteilt hat: die Identifizierung mit Dionysos (Bakchus), dem Gott des Weines, des Rausches, der Zeugungskraft und des Wachstums. Ein ideales Bildnis — halb hergebrachte Gottesgestalt, halb Porträt des Philosophen — bekannt unter dem Namen *Dionysoplato*, war als Statue, Gemme und Siegel in allen Ländern verbreitet, wohin hellenische Kultur ge-
405 drungen war. Heinrich von Stein hat darüber schöne Worte geschrieben: „O ihr glückseligen Hellenen, dass es euch möglich war, dem Weltenwesen einen solchen Menschen abzugewinnen, diesen, höchster Erkenntnis vollen, lächelnden Blick auf den Dingen ruhen zu lassen! Der griechische Künstler nun bildete, um all dies auszudrücken, einen schönen, trunkenen Mann; von edlem Wein begeistert, halb müde, halb sinnend, senkt er Haupt und Blick . . . . . Der Bildner bildete den Trunkenen schön, und hatte ihn zugleich erhaben-weise gebildet . . ."[384]) Dass Plato in seinen philosophischen Schriften zu verschiedenen Malen den Wein verherrlicht hat, dass er noch als hochbetagter Greis ihn als einen „Balsam" preist, den Dionysos den Menschen „gegen die Bitterkeit der Jahre geschenkt habe, damit die Alten ihre Tränen vergässen und die verlorene Jugend wiedergewönnen" *(Gesetze 666* und *672)* — das würde nicht hinreichen, eine so auffallende Vorstellung wie diese Gleichsetzung Plato-Dionysos im Volksbewusstsein zu erwecken; denn der Wein ist auch von vielen anderen gepriesen worden, und zwar in Liedern, die überall gesungen wurden, das *Gastmahl* aber und die *Gesetze* können nur einer Minderzahl unerschrockener Denker bekannt gewesen sein. Solche Dinge wurzeln immer in dem unmittelbaren Eindruck, den die lebendige Persönlichkeit hervorbringt, und in dem sicheren Instinkte der unpersönlichen Menge gerade für das

Wesentliche an grossen Persönlichkeiten sowie in ihrem Talent, dieses ihr Gefühl in ein Bild zu verdichten.

Was Plato besonders charakterisiert, ist also seine Zeugungskraft. Aristoteles widerstreitet seinem Meister fast Wort für Wort, und doch ist der ganze Aritoteles — das heisst jeder einzelne schöpferische Gedanke des Aristoteles — in Plato enthalten und aus Plato geholt: das kann heute unwiderleglich gezeigt werden; dass die lange Reihe der antiaristotelischen Neoplatoniker ebenfalls alle in Plato leben und weben und fast lediglich aus einzelnen abgerissenen Fäden des Plato ihre Systeme entwickeln, braucht nicht erst dargetan zu werden. Weit bedeutender betätigt sich aber diese Zeugungskraft dort, wo sie seit mehr als zweitausend Jahren unerkannt, ohne Autornamen am Werke ist. Denn Plato ist nicht bloss der Urquell fast aller europäischen Philosophie der verschiedensten Richtungen; er ist nicht nur derjenige, durch den „Methode" im Denken und Forschen überhaupt erst möglich wurde, und der Erfinder einer so weit über das Aristotelische Schema hinausreichenden Auffassung der Logik und Mathematik (und ihrer gegenseitigen Beziehungen), dass wir erst jetzt, im Lichte einer höheren Mathematik, seine Ahnungen recht zu verstehen beginnen[385]); er ist nicht bloss ein so gewaltiger Erfinder im Sprachlichen, dass wir noch heute ohne die von ihm zuerst ausgeprägten Begriffe Idee, System, Theorie, Hypothese, Methode, Problem, Phantasie, Diagnose, Analogie, Kriterium, Anomalie und hundert andere gar nicht auskommen könnten (vieler leider nicht ins Deutsche übergegangenen vortrefflichen Worte nicht zu gedenken)[386]); sondern Plato (und nicht Aristoteles) ist auch der wahre Urheber echter Wissenschaft der Natur: er lehrte uns sehen, er lehrte uns die Gestalten zu Gattungen zusammenfassen und in Arten auseinanderhalten — nicht etwa, dass er die tatsächliche Ausführung in Angriff genommen hätte, doch der Gedanke selbst des Zusammenfassens und des Sonderns ist

406

von ihm, ist seine „Erfindung"; und diese Erfindung konnte nur einer machen, der überhaupt das Erfinden im Menschengeist auf Schritt und Tritt als die eigentliche Funktion dieses Organismus entdeckt hatte.

Mehr kann ich in diesem Augenblick nicht sagen; nur wenige ahnen, was wir alles der Zeugungskraft des Plato verdanken; etwas genauer werden wir am Ende dieses Vortrages darüber unterrichtet sein. Und das ist es — diese grosse, namenlose, selten mit Händen zu greifende, doch überall den Geist befruchtende, dem paragraphosrubrizierenden Verfahren widerstrebende, aber allerorten in und zwischen den Zeilen beredt oder verschwiegen waltende Erfindungs- und Zeugungskraft — das ist es, was dem Volk eingab, in Plato eine dionysische Natur zu erkennen und zu verehren. Wir Spätgeborenen besitzen nur die Schriften, jene hatten den Mann selbst erlebt. „Einfältig", sagt Plato, ist es zu glauben, „man könne in Schriften etwas Deutliches und Sicheres hinterlassen oder es aus Schriften aufnehmen; nur das 407 lebendige Wort ist beseelt, das geschriebene ist dessen blosses Schattenbild" *(Phaidros 275 C, 276 A)*. Wie mag erst Plato's lebendige Gegenwart zeugend gewirkt haben! „Die Liebe, o Sokrates, ist nicht, wie du wähnst, bloss die Liebe zu einer schönen Gestalt, sondern die Liebe ist vor allem die Liebe zu einer aus dem Schönen neu zu erzeugenden Gestalt! Denn das sterbliche Wesen beherbergt ein unsterbliches Teil: die Kraft zu zeugen; und so geht denn alle Liebe auf Unsterblichkeit. Die einen, um unsterblich zu sein, erzeugen Kinder; andere, deren Zeugungskraft ihren Sitz mehr in der Seele als im Leibe hat, erzeugen Werke des Geistes und werden hierdurch Schöpfer von Gedanken, Dichtungen und von jeglicher Kunst, die aus Erfindung entspringt" (nach *Gastmahl 206—209*). Sie sehen, wie positiv und produktiv hier alles ist: die Liebe zum Schönen ist der Weg zur Weisheit; das Zeugen im Schönen ist der Weg zur

Unsterblichkeit; Werke des Geistes sind nur solche, die aus Liebe und Kraft „erzeugt“ werden, nur solche, in denen schöpferische Erfindung gestaltet hat.

Der Gegensatz zu Immanuel Kant liegt auf der Hand; es wäre schmerzlich, ihn durch nähere Ausführung noch härter hervortreten zu lassen. Doch ergeht es uns hier wieder wie bei der Gegenüberstellung Kant's und Goethe's. Zuerst schien auch dort alles sehr einfach und scharf: Goethe ganz Auge, Kant gar nicht Auge, bei Goethe alles anschaulich, bei Kant alles abstrakt; dann stellte es sich aber heraus, dieser erste Eindruck sei — trotzdem er auf unbestreitbaren Wahrheiten beruht — doch ein oberflächlicher. Die Methode der Vereinfachung in Ehren! Doch die menschliche Seele pflegt ein sehr verwickeltes Gebilde zu sein, und gerade die in der Tiefe halb verborgen liegenden Züge sind es — die Züge, welche der flüchtig Hinschauende nicht erblickt — die der Persönlichkeit ihren besonderen, ihr allein eigenen Charakter verleihen. Wir lernten damals, wie Sie sich erinnern, einsehen, dass Kant eine hervorragende, wenn auch sehr eigenartige Kraft der Anschauung besitzt, und es stellte sich das Unerwartete heraus, dass seine theoretischen Ansichten bezüglich der Natur von handgreiflicher Anschaulichkeit sind, wogegen die Goethe's zwischen Erblicktem und Erdachtem in der Schwebe bleiben (vgl. namentlich S. 84). Später hatten wir dann öfters Gelegenheit, die grosse Bedeutung der Anschauung bei Kant — auch innerhalb seiner Erkenntniskritik — zu betonen; wir lernten ihn sogar als einen erklärten Feind alles rein abstrakten, von der Anschauung abgekehrten Denkens kennen. Ebenso dürfen 408 Sie nun Plato, den Schönheitstrunkenen, den von dionysischem Zeugungswahn Ergriffenen, nicht lediglich als Widerspiel und Gegensatz zu Kant betrachten. Dass er in manchen Dingen Kant sehr nahe steht, habe ich schon hervorgehoben und will ich gleich näher ausführen; ich glaube aber, Sie werden bedeutend gefördert werden,

wenn Sie auch hier — wo Plato als der Antipode Kant's erscheint — gerade durch Plato die Anregung empfangen, nach Zügen in Kant zu forschen, die Ihnen sonst vielleicht verborgen geblieben wären. Schon hier bietet sich die Gelegenheit, Plato als Vergrösserungsglas zu gebrauchen. Wohl wird nimmermehr selbst die bitterste Satire einen Vergleich zwischen Kant und Dionysos anstellen; aber fragen wir uns ehrlich: hat es je einen modernen Deutschen gegeben, für den wir ihn hätten in Anspruch nehmen können? Selbst die allbeliebte Redefigur Goethe-Apoll entbehrt nicht eines lächerlichen Beigeschmackes. Dort, wo zwischen zwei Kulturen ein für allemal eine Grenzlinie gezogen ist, gewinnen wir nichts durch deren willkürliche Verwischung. Dagegen ist Kant, wenn auch nicht wie Plato ein Aristokrat und Sklavenbesitzer, sondern ein einfacher Sattlerssohn, geradezu ein Muster der zartesten, stolzesten, taktvollsten Vornehmheit; in dieser Wahrhaftigkeit, in diesem unantastbaren Stolz, der selbst dem zürnenden König gegenüber nicht versagt, in dieser Keuschheit des Lebens und des Denkens, in dieser Strenge gegen sich selbst, in dieser Genügsamkeit des einzig nach innerer Freiheit geizenden Mannes steigt ein neues Ideal vor uns auf; an uns ist es, einen solchen Mann ebenso geziemend — und das heisst mit einem ebenso überraschend kühnen Blick durch die Hülle in das Wesen — zu verherrlichen wie die Griechen ihren Plato. Schon in Kleinigkeiten — oder vielmehr besonders in Kleinigkeiten, weil diese allein am leitenden Willen sozusagen vorbeigleiten können — verriet sich die sonst verhaltene Leidenschaftlichkeit von Kant's Wesen. Lesen Sie die Berichte der Zeitgenossen — namentlich Wasianski's unvergleichliches kleines Buch — mit Sorgfalt: Kant konnte die Menschen, die wenig assen und tranken, nicht leiden, er lud sie nicht wieder zu Tisch ein; er war von einer unbeschreiblichen Ungeduld, wenn der Diener das Geforderte nicht im Nu brachte; bei einem Auftrag an einen Freund genügte ihm kein blosses Ja,

sondern es musste heissen: „Ja, auf der Stelle!" wofür Kant sich aber dann mit einem „O, das ist herrlich!" zu bedanken pflegte; er liebte nur rauschende Kriegsmusik und war ungehalten, als man einst zu einer Trauerfeier klagende Weisen gewählt hatte, denn er meinte, bei solchen Gelegenheiten sollten heldenhafte Klänge die Vollendung und den Sieg über den Tod verkünden; in der hilflosen Schwäche seines hohen Alters ward er einmal, als er allein in seiner Stube sass, von einem Diebe überrascht, fuhr aber mit einem solchen Ungestüm auf ihn los, dass der Dieb die Flucht ergriff. Kant war nicht etwa verschlossen und grüblerisch, sondern heiter und gesprächig; Schiller nennt ihn mit Recht „einen heiteren und jovialischen Geist" *(Br. an Goethe 22. 12. 98).* Ein sehr unverdächtiger Zeuge, sein erbitterter Gegner, Herder, der von 1762 bis 1764 sein Schüler gewesen war, berichtet: „... Kant hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings... seine offene, zum Denken gebauete Stirn war der Sitz der Heiterkeit, und die gedankenreichste, angenehmste Rede floss von seinem gesprächigen Munde. Scherz, Witz und Laune standen ihm zu Gebot... sein öffentlicher Vortrag war wie ein unterhaltender Umgang"[387]). Ein Mann, der Kant zwanzig Jahre später kannte, Jachmann, sagt, er sei manchmal in Gesellschaft so hinreissend unterhaltend und witzig gewesen, dass seine Worte „wie Blitze am heiteren Himmel gespielt" hätten; und derjenige Mann, der wohl von allen am längsten und intimsten mit Kant verkehrt hat, Motherby, ein englischer Kaufmann von nüchterner Sinnesart, erzählt, Kant habe in kleinem Kreise oft so gesprochen, als sei er „von einer himmlischen Kraft begeistert", und er habe durch diese Macht des gesprochenen Wortes „alle Herzen auf immer an sich gefesselt". Sie sehen, es steckt hinter dem Kant, wie ihn sich die heutige Welt vorstellt und wie er sich selber in seinen Schriften gibt, ein anderer Kant, den wir alle viel zu wenig bisher beachtet haben; denken Sie sich Kant durch einen

Zufall des Schicksals in anderer Umgebung und anderen Glücksverhältnissen geboren (denen Plato's irgendwie vergleichbar), sein Charakter wäre viel freier und unbefangener in die Erscheinung getreten. Ich halte solche Züge wie Kant's vielbesprochene, übertrieben pedantische Pünktlichkeit für eine Reaktion des Willens gegen das Tem-
410 perament: der Zwang ist ja der hervorstechende Charakter unserer heutigen gesellschaftlichen Zivilisation; wer ein mächtiges Bedürfnis nach innerer Freiheit empfindet, wird oft zu dem isolierenden Mittel einer eisernen Selbstbeherrschung, eines krampfhaften Sichzusammenballens greifen; er wird dem Zwang durch Zwang begegnen. Auch die Glut der Begeisterung — jenen ,,Wahn", der, wie wir sahen, für Plato die Vorstufe jeder wahren Erkenntnis bedeutet — werden wir bei genauerem Zusehen an Kant entdecken, wenn er sich in seinen Schriften auch noch so sehr dagegen wehrt und immer wieder sein Misstrauen gegen jegliche ,,Schwärmerey" äussert. So erzählt z. B. Wasianski folgende Geschichte. In einem kühlen, an Insekten armen Sommer hatte Kant zu öfteren Malen junge, unflügge Schwalben zerschmettert am Boden liegen sehen; erstaunt über dieses wiederholte Vorkommnis, beobachtete er genau und entdeckte, dass es die Elternvögel waren, die, da die Nahrungsmenge für die ganze Brut nicht hinreichte, einige Kleine dem Tode weihten und hierdurch den übrigen die genügende Körperkraft sicherten. ,,Voll Verwunderung sagte Kant: ,Da stand mein Verstand stille, da war nichts dabei zu tun, als hinzufallen und anzubeten'; dies sagte er aber auf eine unbeschreibliche und noch viel weniger nachzuahmende Art. Die hohe Andacht, die auf seinem ehrwürdigen Gesichte glühte, der Ton der Stimme, das Falten seiner Hände, der Enthusiasmus, der diese Worte begleitete, alles war einzig."[388]) Sie sehen, das ist keine nüchtern-mechanische Naturbetrachtung; und was die Auffassung des moralischen Wesens des Menschen anbelangt, so hat Kant in seinem vierzigsten

Jahre in einer leider wenig beachteten Schrift, *Versuch über die Krankheit des Kopfes*, erklärt: „Niemals ist ohne Enthusiasmus in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden.“ Sobald Sie Ihr Gehör dafür geschärft haben, werden Sie bei Kant an manchen Orten das Rauschen jener „Flügel“ vernehmen, ohne die nach Plato keiner sich bis zur wahren Weisheitsliebe hinaufzuschwingen vermag, und auf niemanden mehr als auf Kant sind die Worte anwendbar, die Plato an der selben Stelle hinzufügt: „Die Menge merkt nicht, dass der Philosoph begeistert ist.“[389])

Stil und Sprache

Hier ist nun der Ort, auch über Kant's Stil und Sprache einige Worte zu sagen.

Kant ist nicht wie Plato ein Dichter; seinen Ausgang nimmt er nicht von Dithyramben und Tragödien, und das Dramatische und Pittoreske, das Plato bis zuletzt auszeichnet, fehlt ihm zu allen Zeiten. Nur sehr selten erhebt sich seine Sprache zu ergreifenden Tönen und oratorischem Glanz; es geschieht fast nur, wo von Pflicht die Rede ist; hier fühlt man die leidenschaftliche Bewegung des Herzens, sonst selten. Näher zu den persönlichen Vorzügen des Kantischen Stiles führt uns die Betrachtung seiner Vergleiche: diese sind meistens originell und besitzen eine so eigentümliche Kraft der Anschaulichkeit, dass sie sehr entlegene Gedankengegenden mit Licht überfluten; Sie brauchen nur an den *focus imaginarius* in unserem ersten Vortrag (S. 65 fg.) zu denken und an die Weltkugel in dem vierten (S. 381); ähnlich glücklich gewählte Bilder tauchen bei ihm alle Augenblicke auf. Doch was die hervorragende Eigenschaft dieses Stiles ausmacht, ist die Klarheit. Ich weiss, manche hochgelahrten Männer und manche empfindsamen Seelen werden über die Behauptung, Kant schreibe ausnehmend klar, mit den Achseln zucken; doch mir genügt zur Bestätigung meines eigenen Gefühls das Urteil Goethe's; „Nichts ist so klar wie Kant“, sagte er zu Cousin, und Schopenhauer gegenüber sprach er: „Wenn ich eine Seite in Kant lese, wird mir zu

Mute, als träte ich in ein helles Zimmer"[390]). Hier handelt es sich um etwas höchst Eigentümliches; ich bin aber verlegen, wie ich es anders schildern soll als durch diesen blossen Hinweis auf Goethe's Wort: ein helles Zimmer. Goethe sagt nicht ,,ein schön gebautes Zimmer" oder ,,ein geschmücktes Zimmer", er sagt ein h e l l e s Zimmer, ein Zimmer, in dem man gut sieht. Kant's Stil ist nämlich reines, weisses Licht ohne Farbe — und als solcher spiegelt er die Persönlichkeit getreu wider: *le style est l'homme même.* Ein Schopenhauer hat alle Farben auf seiner Palette: seine Weltanschauung ist ein Gemälde; Kant dagegen stellt sich genau das selbe Ziel wie etwa der Verfasser eines Handbuches der Physik: die Phänomene schlicht und wortkarg hinzustellen, sie zu analysieren, die Gesetzlichkeiten aufzudecken, den systematischen Zusammenhang nachzuweisen. Was hat der gelernte Physiker vor dem ungebildeten Laien voraus? Wesentlich, dass er die Vorgänge in der Natur besser beobachtet und richtiger sieht; er sieht mehr, er sieht schärfer, und indem er Zu-
412 sammenhänge überschaut, die ein anderer nicht ahnt, gelangt er zu etwas, was man wohl ein ,,gesteigertes Sehen" nennen darf. Genau das selbe ist Kant's Methode und Kant's Ziel. Das Oratorische flösst ihm Misstrauen ein: die Beredsamkeit, meint Kant, ist ,,eine Kunst, durch den schönen Schein zu hintergehen"; sie vermindert ,,die Freiheit der Beurteilung"[391]); ebenso warnt er, es sei unzulässig, ,,allenthalben Anschauung an die Stelle der ordentlichen Reflexion des Verstandes und der Vernunft zu setzen", hierdurch gerate man in ,,Schwärmerei", und selbst vom Genie ausgeübt, fehle dieser Methode ,,die Trockenheit und Wachsamkeit und Kaltblütigkeit der Urteilskraft" *(Ref. I, 13).* Da haben Sie das mit gutem Bedacht erwählte stilistische Programm: trocken, wachsam, kaltblütig. Es ist genau wie vorhin im Leben: das Sichselbstbeherrschen, das Sichzusammenballen. Ein solches Programm bedeutet den grundsätzlichen Verzicht auf die künstlerische Form-

gebung; die *Mania* des Plato mag im Herzen des Denkers hausen, doch mitreden darf sie nicht. Jedoch, in den Händen des Genies ergeben sich aus diesen stilistischen Grundsätzen — nebst grossen, unableugbaren Mängeln — zwei grosse Eigenschaften: übersichtliche Architektonik des Ganzen, scharfe, fraglose Eindeutigkeit im einzelnen; und aus diesen zwei Eigenschaften entsteht jene ungewöhnliche und eigenartige Klarheit, die Goethe für Kant's Schriften charakteristisch fand, und jene „lebendige Ausdrucksweise", die Jakob Grimm an ihnen rühmt *(Einleitung zum deutschen Wörterbuch).* Hier greifen die Eigenschaften des Stils über die Sprache hinaus. Bekämpfen, hassen, anathematisieren, missverstehen konnte man Kant's Weltanschauung, nicht aber sich ihrer zwingenden architektonischen Allgewalt entziehen; heute philosophieren alle Kulturmenschen — auch die, die keine Silbe Deutsch verstehen — in den Begriffen, die Kant geprägt oder umgeprägt, und in den Schemen, die er geschaffen hat. Und Sie werden wohl zugeben, dass eine solche architektonische Kraft eine schöpferische ist und sogar eine der poetischen — wenigstens wie die Griechen das Wort *Poietes* verstanden — nahverwandte; sie gehört zu dem, was Plato, wie wir vorhin hörten, „ein Erzeugen von Gedanken, Dichtungen und jeglicher Kunst, die aus Erfindung entspringt", nannte. In der Kunst der Architektonik überragt Kant den griechischen Erkenntniskritiker gewaltig; hier ist Er der Dichter, und zwar einer der grössten.

Zu einem grossartigen Bau gehören aber fein zugehauene Quadern, und die Klarheit, von der Goethe spricht, wäre nicht zustande gekommen, wenn nicht Kant — in seiner Weise — auch ein Meister des Wortes gewesen wäre. Ich sage absichtlich des W o r t e s, nicht des Satzes; denn der Satz ist bei Kant meistens ungefüge und nicht selten unschön; im Gebrauch der Worte dagegen ist Kant ein ebenso grosser Künstler wie in der Disposition des Ganzen. Hier treffen Kant und Plato wieder zusammen; beide ge- 413

hören zu den ganz grossen, epochemachenden Sprachbeherrschern. In seiner *Geschichte der philosophischen Terminologie* (S. 141) sagt Eucken: ,,Es ist hier (bei Kant) ein so wesentlich Neues geschaffen, dass alles Folgende an das hier Geleistete anknüpfen muss." Hier lohnt es sich, Plato und Kant am Werke zu beobachten.

Plato denkt viel nach über das Wesen der Sprache; zwar will er sich nicht bei dem Mythos eines göttlichen Ursprunges beruhigen, denn das, meint er, wäre eine ähnliche Ausflucht wie der *deus ex machina* der Tragödiendichter; doch heilig und unergründlich bleibe dieses Werkzeug des Denkens (vgl. *Kratylos, 425 fg.).* Das eine Mal warnt er uns vor ,,der Gewohnheit der Leute, die Worte einmal so und einmal anders anzuwenden und auf diese Weise vielfältigste Verwirrung zu schaffen"; wenige Seiten darauf aber erhebt er seine Stimme nicht minder eindringlich gegen ,,die spitzfindige Bestimmung der Wortbedeutungen"; denn wer so handle, sei dem Worte ,,knechtisch untertan" (ἀνελεύθερος), wogegen in der Behandlung der Sprache eine ,,edle" Freiheit am Platze sei *(Theaitetos 168 C* und *184 C).* Er erfindet denn auch nicht Worte aus freien Stücken, er haucht aber bekannten, vielgebrauchten Worten neues Leben ein; es ist dies ein symbolisches Verfahren, und das heisst ein aus dem Geiste der Sprache geborenes Verfahren, da alle Sprache von Hause aus symbolisch ist. Ein Kreis spannt sich um den anderen, ohne aber dass der Mittelpunkt verrückt würde. So wird z. B. bei Plato aus *Hypo-thesis*, einem Wort, das bis zu ihm einfach ein Unter-gelegtes, ein Tragstück, eine Stütze, ein Postament bedeutet hatte, jetzt diejenige Annahme, von welcher der nachsinnende Geist ausgeht, sei es, um die sichtbaren Phänomene der Natur aneinander zu gliedern, sei es, um hinaufzusteigen, bis er jenseits der Natur ein transcendentes — oder, wie Kant verdeutscht, ,,die Erfahrung überfliegendes" — Unbedingtes, das heisst keiner weiteren Voraussetzung Bedürftiges findet, das ,,Anhypothetische",

wie Plato es nennt *(Rep. VI, 511)*. Hierdurch wird aber, 414
wie Sie sehen, eine neu entdeckte Tatsache des Geistes mitgeteilt; schon in diesem einen Worte liegt eine ganze philosophische Weltanschauung *implicite* inbegriffen; denn in Hellas war es noch keinem Denker beigefallen, dass wir Menschen weder „hinunter" zur Natur noch „hinauf" zu den Vernunftbegriffen gelangen können, ohne erst eine Voraussetzung zu machen, ein Tragstück unterzulegen, das uns dann, wie Plato sagt, „als Stufe und Sprungbrett" dient *(id.)*. Wir stehen hier schon mitten in einer tiefgründigen Kritik der Erkenntnis; wie tief, können Sie daraus entnehmen, dass Plato auch die I d e e n als „Hypothesen" aufstellt, die der Mensch erst „jedesmal zu Grunde lege" — ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον — damit er einen Stützpunkt besitze, von wo aus seine Gedanken hinauf- und hinabschweifen können *(Phaidon 100 A* und *101 D)*. So plastisch sind die Worte bei Plato, so unerschöpflich reich an Anregung! Von jedem der von ihm in bescheidener Anlehnung an die Umgangssprache eingeführten philosophischen Ausdrücke strahlen, sozusagen, Gedanken nach allen Richtungen aus, und wer die wichtigsten dieser Ausdrücke lebendig in sich aufgenommen hat — das heisst also in jener „edlen Freiheit" durchaus persönlicher und vielseitiger Wesen — der besitzt eigentlich den ganzen Plato; die Worte sind nicht stumme Wegweiser, sondern sie sind der Weg selbst, vom Genie aus dem Urwald ausgehauen. Wollen Sie aber zur Ergänzung der hier gewonnenen Einsicht das Entgegengesetzte erfahren, also die Verarmung der Worte an Inhalt, so brauchen Sie nur zu Aristoteles zu greifen, bei dem z. B. „Hypothesis" eine unsichere Annahme heisst im Gegensatz zu einer sicheren! Die durch kritische Besinnung entdeckte T a t s a c h e, dass jeder menschliche Gedankenaufbau — betreffe er die empirische Welt oder die Welt der reinen Gedanken, gleichviel — auf „Tragstücken" ruhe, die wir selber erst „zu Grunde legen", diese Tatsache ist verloren, ist den Augen entschwunden; Aristoteles, dieser bewunde-

rungswürdige, aber durchaus unkritische Kopf — von dem der beste lebende Kenner hat behaupten dürfen, er habe Plato „in jeder einzelnen Aufstellung missverstehen 415 *müssen*[392]) — hat nie gewusst noch geahnt, was „Hypothesis“ für Plato bedeutete; wissen kann es ja nur, wer, wie der Bergsteiger unseres letzten Vortrages, hoch genug gestiegen ist und dann sich umgedreht hat; und so sind unter seinen Händen alle diese herrlichen Worte zu Abstraktionen verblasst und sind auch zumeist in dieser Gestalt auf uns gekommen. — Kant nun ist ein würdiger Nachfolger Plato's; eine unendliche Sorgfalt wendet er den Worten zu; er haucht ihnen neues Leben ein und ist namentlich auch bemüht, philosophisch schon früher ausgeprägte Gebilde zu retten, die „sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verlieren“, wo es dann „leichtlich geschieht“, dass „auch der Gedanke verloren gehe, den sie allein hätten aufbehalten können“ *(r. V. 369).* Kant empfindet lebhaft die Vorzüge seiner Muttersprache: „Die deutsche Sprache ist unter den gelehrten lebenden die einzige, welche eine Reinigkeit hat, die ihr eigentümlich ist. Alle fremden Worte sind in ihr auf immer kenntlich . . . deswegen belohnt es der Mühe, darauf acht zu haben . . . fremde Wörter verraten entweder Armut, welche doch verborgen werden muss, oder Nachlässigkeit . . .“ *(Ref. II, 9 fg.).* Doch steht Kant unter dem Gesetze jenes Verhängnisses, unter dem wir alle stehen und von dem ein Plato in seinem sonnigen Griechenland nichts wusste: *um verstanden zu werden*, musste er in seinen metaphysischen Schriften zwei Drittel der Kunstausdrücke für seine neuen Gedanken toten Sprachen entlehnen, musste er seine klaren deutschen Gedanken, wie er selber klagt, „in barbarischen Ausdrücken“ einhergehen lassen *(Br. 7. 8. 83)* — sonst hätten die deutschen Gelehrten weder seinen Sinn erraten noch seine Bücher überhaupt gelesen. So teuer bezahlen die Völker ihre Fehler! In einem Briefentwurf aus seinem siebzigsten Lebensjahre beklagt

Kant G. Chr. Lichtenberg gegenüber, dass er „die scholastische Geschmacklosigkeit nicht habe umgehen können", und verspricht, „bei den nächsten Arbeiten dieser Art darauf Bedacht zu nehmen, jenen Benennungen andere, der gemeinen Fassungskraft näherliegende beizugesellen"[393]. Es waren aber damals schon alle Kritiken erschienen; und weil wir sprachlich verrohten Menschen die Zartheit und Genauigkeit in Kant's Auswahl und Anwendung der Worte für sein kritisches Gedankengebäude nicht genügend beachteten, so musste der Meister selber klagen: „Mancher (meiner) Nachbeter braucht Worte, mit denen er keinen Sinn verbindet.... sie lassen mich oft ein Kauderwälsch reden, das ich selbst nicht verstehe" (a. a. O.). Um also Kant's Wortkunst richtig zu beurteilen, müssen wir bedenken, dass er die Last griechischer und lateinischer Worte überkam und dass vor ihm überhaupt noch gar nicht in deutscher Sprache philosophiert worden war. Doch um so grösser ist Kant's Verdienst; denn wenn er sich auch seine Kunstausdrücke zum grossen Teile aus dem Arsenal der Scholastik — nicht wie Plato aus der lebendigen Sprache des Volkes — geholt hat, so hat er nichtsdestoweniger 1. überall, wo es ihm ohne Nachteil für sein Vorhaben tunlich schien (so namentlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Urteilskraft*) deutsche Ausdrücke geprägt; 2. hat er den abgenutzten, fadenscheinigen Vokabeln der Scholastiker so viel gestaltende Lebenskraft eingehaucht, dass manche von ihnen seitdem in den allgemeinen Sprachschatz übergegangen sind; 3. hat er überall peinlich genaue Beschreibungen und Umschreibungen der scholastischen Wörter gegeben und an ungezählten Orten deutsche Worte zum gleichwertigen Gebrauch neben den Fremdwörtern vorgeschlagen. Dass die deutsche Sprache die Sprache der höchsten Gedanken des Menschengeschlechtes wurde, ist in erster Reihe sein Verdienst[394].

416

So hätten wir denn die Vergleichung der wichtigeren

äusseren Merkmale Plato's und Kant's zu Ende geführt. Von der physischen Gestalt, den Schicksalswegen und den Temperamenten gingen wir aus und sind nach und nach bis zu einem Vergleich des Stiles und der Wortbehandlung gelangt. Das alles kann in einem gewissen Sinne als zur äusseren Erscheinung des Menschen gehörig betrachtet werden; es macht das aus, was wir zunächst an ihm gewahr werden, und bildet den Untergrund — die *Hypothesis* hätte vielleicht Plato gesagt — zu der Vorstellung, die wir uns von seinem Innern machen. Ehe wir nun zu dem Denken — zu der Art zu schauen übergehen, müssen wir den Vergleich zwischen den beiden Männern durch einen Blick ins Allerinnerste ergänzen. Es wird dies gleichsam das „Was" ihrer Persönlichkeit im Verhältnis zu dem „Wie" sein, das wir soeben in Betracht gezogen haben, 417 wogegen das theoretische Denken zwischen beiden hin- und herschwebt.

Das gemeinsame Ziel

Hier wird uns eine einzige Betrachtung genügen; sie trifft den Kern; mehr brauchen wir nicht. Sobald wir uns nämlich dem innersten Wesen dieser beiden Männer zuwenden, wird eine Tatsache notwendig unsere Aufmerksamkeit fesseln: Kant und Plato treffen nicht bloss in dem Ergebnis ihres Denkens zusammen, sondern was sie beide zur Erforschung des Menschengeistes aufruft, das Ziel, auf das sie zustreben, ist für beide genau das selbe: nicht die Befriedigung spekulativer Neugier, nicht die Lösung abstrakter Fachfragen hat den einen aus der Dichtkunst und den anderen aus der Mathematik in die Philosophie hineingetrieben, sondern, was sie ganz erfüllt, ist ein moralisches und praktisches Ziel. Auch hier wieder fällt dieses positive Element auf den ersten Blick stärker bei Plato als bei Kant in die Augen; doch genügt ein Mindestmass von Scharfsinn und Kenntnis zu der Einsicht, wie richtunggebend das praktische Ziel auch für Kant von Anfang an war und blieb.

Plato's Lehrer Sokrates hatte grundsätzlich aller Wis-

senschaft und aller Fachphilosophie den Rücken gekehrt, um einzig die praktisch-sittlichen Interessen des Menschen in Erwägung zu ziehen; diesem Ausgangspunkt bleibt Plato innerlich bis ans Ende treu. Ich erinnere mich, wie der geistvolle Franzose, der mich zuerst in hellenische Philosophie einführte, mir einzuschärfen pflegte: ,,Plato ist gar kein Philosoph im eigentlichen Sinne des Wortes; er ist Ethiker und Politiker.“ Dass diese Auffassung der Irrtum eines metaphysisch unbefähigten Mannes war, musste ich bald erkennen; doch erst im Laufe der Jahre habe ich begreifen gelernt, welche richtige Einsicht hinter dem Irrtum steckt. ,,Die Erkenntnis des Guten und Bösen“ (ἐπιστήμη ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ) stellt Plato in einem seiner allerersten Dialoge als diejenige Erkenntnis hin, ohne welche ,,alle anderen zusammengenommen“ völlig wertlos seien *(Charmides 174 C, D)*; und nicht bloss sind Plato's umfangreichste Werke — *Die Republik* und *Die Gesetze* — eingestandenermassen praktisch-politischen und sozialen Fragen gewidmet, während in ihnen Metaphysik und Erkenntniskritik nur episodenweise zur Sprache kommt, sondern in fast jeder einzelnen Schrift, gleichviel welches ihr Thema sein mag, gipfelt die Untersuchung in der Frage 418 nach dem unbedingt Guten, wobei das Schöne und das Wahre als fast — aber nicht ganz — ebenbürtig genannt zu werden pflegen[395]). Schiller's Wort

Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn

ist ein Echo aus Plato; doch das Schöne ist für Plato nichts anderes als die ,,Gestalt“ des Guten, wie es sich künstlerischen Augen von aussen darstellt. Sie haben ja schon gehört, wie nach Plato das Schöne zur Erkenntnis führen soll, also auch zum Guten; nur insofern das gelingt, ist das Schöne zu preisen[396]). Das Wahre aber — nach einer merkwürdigen Stelle im *Philebos* (64 B) — ist als ein gleichsam nur Sekundäres dem Guten ,,beigemischt“ (μίξομεν); das eigentlich ,,Wahre“ in dem Sinne wie es alle Welt ver-

steht — nämlich als eine objektiv empirische Wahrheit — vermögen wir überhaupt nicht zu erreichen; das lehrt die Erkenntniskritik. Die naive Voraussetzung der Menge und des Aristoteles, dass „ein Wissen bei einem jeden Gegenstande stattfinde, sobald wir sein Wesenswas erkannt haben"[397]), ist insofern sinnlos, als uns die Kritik belehrt hat, dass wir niemals von irgend einem Gegenstande das Wesenswas zu erkennen vermögen; Wahrheit ist der Weisheit zwar „verwandt" (οἰκειότης *Rep. 485 C*), sie umfasst sie aber nicht; vielmehr ist es einzig „die Idee des Guten" (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), die über die Schranken der zwischen Verstand und Sinnlichkeit hin- und herpendelnden Erscheinung *(Timaios 52 A)* hinausweist und hiermit „ein höchstes Wissen" (μέγιστον μάθημα) vermittelt *(Rep. 505 A)*[398]). Charakteristisch für die Richtung auf das Praktische ist, dass Plato „die Unedlen und die Feigen" von vornherein 419 vom philosophischen Unterricht ausschliesst *(Rep. 486 B)*; sie vermögen nicht zu lernen; ohne sittlichen Adel keine Weisheit. Und so werden Sie nicht erstaunen, wenn er in einer seiner reifsten Schriften, dem *Sophisten*, seine Weltanschauung „die Wissenschaft freier Menschen" (τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμη *253 C)* nennt, was uns nun wieder auf Kant zurückführt, der — gerade an einer Stelle, wo er von Plato redet — die prächtige Begriffsbestimmung gibt: „Das Praktische ist das, was auf Freiheit beruht" *(r. V. 371)*.

Bezüglich Kant's wird unser Urteil durch zwei Umstände irregeführt: erstens hat seine Kritik der Vernunft und der Urteilskraft revolutionärer gewirkt und dadurch eine tiefere Bewegung in den Geistern hervorgerufen als seine Schriften über praktische und ethische und religiöse Fragen; hieran hat sich aber dann die lächerliche Märe geknüpft, der Heinrich Heine, der witzige Müssiggänger, Weltverbreitung verschafft hat, die Märe, dass Kant erst als Greis, erschrocken über seine eigene kritische Tat, zur Rettung der hergebrachten Ideale geeilt sei, und zwar im

Interesse der ungebildeten Menge. So werden unsere einsamen Grossen behandelt, seitdem ,,das neue jüdische Zeitalter" — wie Viktor Hehn es nennt[399]) — angebrochen ist. Dies hätte wenig zu bedeuten, ein still abwehrendes ,,Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!" würde genügen, wenn erst die zu ersehnende reinliche Scheidung der Geister stattgefunden hätte; so aber vergeht kein Jahr, ohne dass wir in irgend einem Buche oder Aufsatz irgend einer Variation dieser blasphematorischen Dummheit begegnen; und wenn auch die Vernünftigeren unter uns gut wissen, die Sache könne sich nicht so verhalten, etwas davon bleibt dennoch an ihrer Vorstellung von Kant kleben. Die Wirklichkeit sieht aber so anders aus wie nur möglich. ,,Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis; . . . die Philosophie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimmung des Menschen": so schrieb Kant, während er an seiner *Kritik der reinen Vernunft* arbeitete *(Ref. II, 22)*, und in diesem Buche selbst bezeichnet er als sein Ziel, ,,den Boden zu majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen" *(r. V. 376)*. Kant ist von Hause aus Mathematiker, Logiker und Moralist; sein Hauptinteresse war eigentlich das, was er unter dem von ihm sehr umfassend gedachten Begriffe ,,Anthropologie" verstand, eine Disziplin, die er bezeichnenderweise nicht 420 durch die Sache, sondern durch das Ziel definiert: ,,die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode Menschen zu bilden und zu regieren — mithin alles Praktischen zu eröffnen" *(Br. I, 138)*. Auch diese Worte schrieb er während der Vorarbeiten zu der *Kritik der reinen Vernunft*. Und wenn Sie nun das Entstehen dieses Werkes aufmerksam verfolgen (was heute mit Hilfe der von der Berliner Akademie herausgegebenen Briefe Kant's jedem möglich gemacht ist), werden Sie entdecken, dass das, was uns heute — und zwar mit Recht — als das Hauptwerk Kant's er-

scheint, ursprünglich nur als ein Nebensächliches geplant war. Die Natur im ganzen und die Menschennatur im besonderen: das ist es, worauf Kant von Anfang an steuert, wogegen er fast nur Absprechendes über die Metaphysik zu sagen hat. Die früheste mir erinnerliche datierte Erwähnung desjenigen Vorhabens, aus dem im Laufe von etwa sechzehn Jahren die *Kritik der reinen Vernunft* herauswachsen sollte, findet sich in dem ersten Brief Kant's an den Mathematiker und Philosophen Lambert vom 31. Dezember 1765. Hier teilt Kant mit, dass er schon ,,verschiedene Jahre hindurch seine philosophischen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt habe"; Ziel dieser Bestrebungen sei eine ,,eigentümliche Methode der Metaphysik"; diese Metaphysik scheint Kant sich (nach anderen Briefen) in zwei Teilen gedacht zu haben: eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten — also wieder die Natur und (in der Natur) der Mensch. Nun aber, sagt Kant, fühle er sich in dieser seiner Absicht aufgehalten und gezwungen, ,,von seinem ersten Vorsatze so ferne abzugehen", als er dieses sein ,,eigentümliches Verfahren" nicht zeigen könne, ehe er ,,einige kleinere Ausarbeitungen vorangeschickt" habe, wodurch zugleich vermieden werde, dass ,,die Hauptschrift durch gar zu weitläuftige und doch unzulängliche Beispiele allzusehr gedehnet werde." Von diesen ,,kleineren Ausarbeitungen" nennt Kant nur zwei: ,, *die metaphysischen Anfangsgründe der Weltweisheit* und *die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit*". Das ist der Keim zu allen den grossen Kritiken, deren Vollendung von jenem Tage an noch genau fünfundzwanzig Jahre erfordert hat. Die dem geplanten Hauptwerk voranzuschickenden ,,kleineren Ausarbeitungen" wurden die grossen Hauptwerke von Kant's Leben, wogegen von dem geplanten Hauptwerk — 421 der Metaphysik der Natur — nur die *Anfangsgründe* sowie einige Bogen mit abgerissenen Notizen auf uns gekommen sind. Es wird Ihnen auffallen, dass Kant schon zu dieser

frühen Zeit das Thema „praktische Weltweisheit" genau so benennt wie später, wogegen weder der Begriff „Kritik" noch der Begriff „reine Vernunft" ihm aufgegangen ist, sondern beide noch in der unschuldigen Vorstellung von „Anfangsgründen" ungesehen schlummern. Bis Kant so weit kam, das Problem der Erkenntniskritik auch nur scharf zu fassen, hat es noch ziemlich lange gedauert und ungeheurer Anstrengungen bedurft. 1770 erschien die lateinisch verfasste Schrift *Über die Beschaffenheit und die Grundzüge der Sinnenwelt und der Verstandeswelt*, die gewöhnlich einfach als „die Dissertation" zitiert wird[400]); hier ist eigentlich das kritische Problem schon zur Hälfte aufgestellt und gelöst, und § 8 wird ausdrücklich gesagt, dass aller Metaphysik eine Wissenschaft „vorangehen" müsse, „die zwischen der Erkenntnis durch Sinnlichkeit und der Erkenntnis durch Verstand zu unterscheiden lehre". Und doch bedeutet diese entscheidende Tat noch immer nur das Erklimmen einer weiteren Vorstufe, noch immer erblickt Kant das Ziel nicht deutlich. Ein Jahr später, also im Sommer 1771, sagt Kant, er arbeite an einem Werke unter dem Titel *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*; wiederum soll aber dieses Werk nur nebenbei die kritische Auseinandersetzung bringen, denn es soll ausserdem die ganze „Geschmackslehre, Metaphysik und Moral" abhandeln[401]). Sie sehen, wie schwer und *à son corps défendant* Kant sich entschliesst, sein praktisches Ziel auch nur für kurze Zeit aus den Augen zu lassen; die Idee, ein ganzes Buch — geschweige denn drei oder vier Bücher — dem „kritischen Geschäft" (wie er es später oft nannte) ausschliesslich zu widmen, will ihm noch immer nicht in den Sinn. Im folgenden Jahre endlich kommt zum erstenmal die ganz klare Erkenntnis des Problems, und zugleich stellt sich der Ausdruck ein (aber noch nicht als Titel gemeint) „eine Kritik der reinen Vernunft", wiederum jedoch von der Versicherung gefolgt, dies sei nur ein „erster Teil" des geplanten Werkes, auf den dann „die reinen Prinzipien

422 der Sittlichkeit" folgen sollten. Diesen ersten Teil hoffte Kant damals ,,binnen etwa drei Monathen" fertig zu haben; doch fast zwei ganze Jahre später (Ende 1773) muss er melden, er sei noch immer dabei, ,,seinen dornigten und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei zu machen"; und mit einem hörbaren Seufzer setzt er hinzu: ,,Ich werde froh sein, wenn ich meine Transscendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist; alsdann gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Teile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue" *(Br. I, 126, 137 fg.)*. Die Kritik empfindet er, wie Sie sehen, als eine ihm aufgezwungene Aufgabe, die er froh wäre los zu sein; auf die praktisch aufbauende Sittenlehre freut er sich dagegen. Von diesem Augenblick an dauert es noch acht Jahre, bis die *Kritik der reinen Vernunft*, und siebzehn Jahre, bis auch die übrigen Kritiken — die ja alle als Teile dazu gehören (vgl. *Ur. VI* u. *XXV*) — vollendet waren; das war Pflichterfüllung, wie Kant sie verstand. ,,Ich bleibe nunmehro halsstarrig bei meinem Vorsatz, mich durch keinen Autorkitzel verleiten zu lassen, in einem leichteren und beliebteren Felde Ruhm zu suchen." Und warum nun diese Halsstarrigkeit, wenn das kritische Geschäft ihm im Herzen minder zusagt als das praktische? Der selbe Brief bringt die Antwort: ,,Es leuchtet mir eine Hoffnung entgegen, die ich niemand ausser Ihnen ohne Besorgnis, der grössesten Eitelkeit verdächtig zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung zu geben" *(Bf. 71)*. Noch einmal — vier Jahre nach diesem Briefe und vier Jahre vor Vollendung der *r. V.* — klagt er: ,,Was ich die *Kritik der reinen Vernunft* nenne, liegt als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter völlig fertig

zu werden hoffe“ (Br. 28. 8. 77). Zehn Jahre später, als er auf seine *Kritik der reinen Vernunft* als auf eine vollendete Tat zurückblicken konnte, fasste er diese Tat in die Worte zusammen: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.

Diese kleine historische Abschweifung schlägt über den Rahmen dieser Vorträge hinaus; doch wie könnten Sie von Kant's intellektueller Persönlichkeit eine richtige Vorstellung besitzen, wenn Ihnen deren Mittelpunkt — der treibende Wille — unbekannt bliebe? Gerade die eben hervor- 423 gehobene Tatsache eröffnet psychologisch nach allen Richtungen hin unerwartete Ausblicke. Sie erinnern sich vielleicht, dass wir im Brunovortrag (S. 349) ein paradoxes Verhältnis entdeckten; die Mystiker, ganz in die Kontemplation des eigenen Ich versenkt, erblicken bisweilen die äussere Welt, von der sie sich scheinbar abgewendet haben, mit der übernatürlichen Deutlichkeit einer Vision und werden hierdurch Pfadfinder der empirischen Wissenschaft[402]); wogegen Genies, die (wie Descartes) von Schulphilosophie nichts wissen wollen und sich mit Leidenschaft der objektiv-wissenschaftlichen Betrachtung der Natur ergeben, manchmal gerade als Erneuerer und Befruchter des metaphysischen Denkens wirken. Ein genau ähnliches Verhältnis findet bei Plato und Kant statt. und ist für ihr ganzes Leben und Denken bezeichnend; wer achtlos daran vorübergeht, wird niemals diese Persönlichkeiten in ihrem tiefsten Wesen erfassen. Beide sind Moralisten und Soziologen (wenn auch bei Plato der Politiker, bei Kant der Anthropolog vorwiegt); beide sind entschiedene Antimetaphysiker und werden nie müde, die Fruchtlosigkeit der Bemühungen aller berufsmässigen und systematisierenden Philosophen zu betonen und zu bespötteln; beide finden sich durch ihre praktischen Ziele genötigt, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, und greifen — gerade weil sie praktische Männer sind — sofort durch bis auf die analytische Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt;

es ist dies für sie zunächst eine nebensächliche, vorübergehende, fast lästige, aber für ihr Ziel unerlässliche Beschäftigung; nunmehr hat sie der Dämon und lässt sie nie wieder los, denn jetzt sind sie wissend, und das heisst vereinsamt; kein Mensch versteht sie mehr, und doch — ihre Ethik, ihre Soziologie, ihre Gotteslehre, das, worauf es ihnen ankommt, das, wofür sie auszogen und was sie nun erjagt haben — sie können es anderen nicht verkünden, wenn es ihnen nicht vorher gelungen ist, die kritische Einsicht, auf der ihre ganze Weltanschauung jetzt ruht, mitzuteilen; dazu muss sie immer deutlicher ausgearbeitet, in immer neuer Weise dargestellt oder an anderen Verhältnissen versinnbildlicht werden; so wird die Nebensache nach und nach zum Hauptlebenswerk; beide werden sie — wenn ich mich so ausdrücken darf — in den Dienst einer Vorsehung unbewusst genötigt; sie sterben, ohne das geleistet zu haben, was sie eigentlich hatten leisten wollen, 424 und haben dabei das vollbracht, was aus dem ganzen Menschengeschlecht nur sie allein zu vollbringen fähig waren.

Für den Augenblick mag das genügen. Auf Kant als Ethiker kommen wir erst im nächsten Vortrag; hier galt es nur, den Vergleich mit Plato zu benützen, um diese mittlere Tatsache des Lebens und Denkens ein für allemal festzustellen.

Plato's Methode

Jetzt wollen wir uns beherzt an das Schwierigste heranwagen, an jene besondere Art, das Verhältnis zwischen den Dingen und uns zu erblicken, aus welcher der so schwer in Worte zu fassende „kritische Gedanke" hervorgeht. Hier dürfen wir, wie gleich anfangs bemerkt wurde, eine nicht unbedeutende Förderung aus der Tatsache erwarten, dass der dichterische Plato mehr geneigt ist, der kritischen Erkenntnis positiven Ausdruck zu verleihen, sie als eine Befreiung aus dem Nebel des „Verschwommenen" (συγκεχυμένον *Rep. 524 C)* ans Tageslicht zu betrachten — weswegen Kant diesen Denker einer „Taube" vergleicht,

die „im freien Fluge die Luft teilt“ — wogegen Kant selber, der bedächtige Nordländer, dessen Augen in der hyperboräischen Nacht schärfer geworden sind, das Hauptverdienst der Kritik in der negativen Leistung, nämlich in der einfürallemaligen „Begrenzung“ der Vernunft und als Folge hiervon in der „Abhaltung von Irrtümern“ erblickt, weswegen er sie nicht mit dem frei emporschwebenden Vogel, sondern nüchtern mit .... ich getraue mich kaum, es auszusprechen — mit der „Polizey“ vergleicht[403])! Meine Absicht ist nun, zunächst Plato allein in Betracht zu ziehen, auf Kant hingegen nur hin und wieder zur Erläuterung hinzuweisen; bald werden wir dann, um Plato wirklich zu verstehen und nicht bloss Worte zu kauen, einen Streifzug auf anschauliches Material — wie in den früheren Vorträgen — unternehmen müssen, wozu die Erscheinung des Lebens als beste Versinnbildlichung des ewig unlösbaren Widerstreites in unserem Geiste zwischen Sein und Werden dienen soll; gestärkt durch diese Berührung mit der Empirie, wollen wir dann Plato den Helden unserer früheren Tage — Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno — kurz gegenüberstellen und so unseren Weg zu Kant wieder zurücknehmen.

„Der echte Weisheitsliebende ist der, welcher schaulustig (φιλοθεάμων) nach der Wahrheit ist“ *(Rep. 475 E)*. 425
*Schaulustig* nach der Wahrheit: in diesen Worten liegt ein Bekenntnis und ein Programm; es ist das Bekenntnis einer Individualität, die, um zu wissen, *sehen* muss, die also auch für die abstrakten Gedanken immer und überall nach anschaulicher Formgebung suchen wird; es ist zugleich Programm; denn wenn dort, wo nicht geschaut wird, dennoch geschaut werden soll, muss *gedichtet* werden. Bekenntnis und Programm zeugen für eine vorwiegend bejahende Natur; der Vorteil ist hier die Anschaulichkeit, der Nachteil ist, dass die ganze Weltanschauung — wie scharf auch das kritische Denken arbeiten mag — in einem System ineinandergreifender Alle-

gorien sich darstellt; die grosse Mehrzahl der Menschen hält sich nun an die Allegorie, merkt wenig von dem umgebenden, unendlich zarten Gedankengewebe, von der lächelnden Selbstironisierung des Dichters und seinen immer wiederholten Vorbehalten, sondern nimmt das Bild, welches die Erkenntnis vermitteln soll, für die Erkenntnis selbst, woraus die ungeheuerlichsten Dogmengebäude entstehen (wie bei den Neoplatonikern), während die nüchtern Verständigen (mit Aristoteles an der Spitze) Plato als Schwärmer verspotten. Und doch hat Plato an hundert Stellen das Allegorische und Dichterische seiner Darstellung betont. So z. B. wird die berühmte Allegorie (auf die wir bald zurückkommen) von den in der Höhle angeketteten Männern im 7. Buche der *Republik* von Plato ausdrücklich als „Bild" bezeichnet (εἰκών, *517 A*), im *Phaidon* nennt er seine Darstellung „die zweitbeste Fahrt", da eben die direkte Darstellung nicht möglich sei *(99)*; an anderen Orten redet er von „Traumbildern, wie sie ihm häufig vorschweben" *(Kratylos 439 C,)* und von Reden, von denen „er nicht wisse, habe er sie wachend oder träumend gehört" *(Philebos 20 B).* Das alles betrifft aber bloss das äusserliche, grobe Gemäuer des Baues; auf dem Wege zum Verständnis Plato's ist man erst dann, wenn man einsehen gelernt hat, dass nicht nur diese offenkundigen Allegorien Gleichnisse sind, sondern dass bei diesem Philosophen ein Gleichnis im andern liegt und wiederum in diesem zweiten ein drittes, und so weiter bis hinein in die feinste Gliederung des Baues, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil — wie soeben angedeutet — für kritische Gedanken kein anderer b e j a h e n d e r Ausdruck möglich ist als ein Gleichnis. Es ist also wenig geleistet, wenn man 426 die grossen berühmten Allegorien vom Seelenwagen und von den Höhlenbewohnern und von der Insel Atlantis und von den meuterischen Matrosen usw. als Allegorien erkennt; selbst ein Aristoteles hat so viel Einsicht besessen; vielmehr muss man das Verständnis gewinnen, dass auch

alle Hauptbegriffe oder vielmehr Hauptvorstellungen Plato's, wie die der ,,Idee", der ,,Erinnerung", der ,,Teilnahme" usw. ebenfalls Gleichnisse sind, und zwar in einem weit feineren Sinne: eine jede solche Vorstellung ist der bildliche Ausdruck für einen Gedanken. Plato — von seinem Genius getrieben — hat unter ungeheuerster Gedankenanspannung den Weg von innen nach aussen zurückgelegt; was er aufstellt, sind Gesichte, sind Schöpfungen des metaphysischen Künstlers, uns auffordernd, jetzt den umgekehrten Weg zurückzulegen und somit an die unaussprechbaren Gedanken zu gelangen. Und darum geht es nicht an, irgendwo auf halbem Wege, wo es einem gerade zusagt, innezuhalten — wie man das bei aller echten Symbolik könnte — und zu sagen: hier will ich bleiben, höher kann ich nicht. Das Symbol ist die Sache selbst, eine kosmische Tatsache, weiter oder enger gefasst, jenachdem; das Gleichnis dagegen weist uns von sich hinweg auf ein anderes. Bei Plato muss man also das Bildliche als solches ganz durchschauen bis auf den Gedankenkern, oder man hat den Denker rettungslos missverstanden und weiss von ihm nicht mehr als von einem geschlossenen Buche, dessen Lederband und Goldschnitt man bewundert, ohne den Inhalt zu kennen. Ganz bildlos ist Plato nie, selbst nicht in einer so abstrakt-dialektischen Untersuchung wie der *Parmenides*; denn schon die Dialogenform und ihre Inszenierung genügt, jede seiner Untersuchungen mit Poesie zu umgeben; und wenn wir auch weiter nichts mit Augen sähen als die sich Unterredenden, so wäre das immer noch ein ,,Anschauen": wir sollen die Gedanken an den Gesichtern ablesen; so hat es Plato gewollt. Hiermit erst berühren wir den lebenden Mittelpunkt der Platonischen Darstellungsmethode: es handelt sich ihm um ein Unaussprechliches. Die Gabe, in Bildern zu reden, hat ihm der Himmel gegeben, doch die Nötigung, es zu tun, liegt in der Sache selbst. Was aber Worte nicht aussprechen können, können auch Bilder nicht aussprechen; sie sind nicht Dar-

legungen, sondern Hinweise, etwa wie man mit einem Tauben durch Gebärden und Mienenspiel spricht. Manchmal jedoch versagt jedes sinnliche Bild, und nun setzt 427 Plato dieses selbe Verfahren der gleichnismässigen Suggestionierung auf unsinnlichem Felde fort; das hört sich sehr paradox an, bringt Ihnen aber hoffentlich zum Bewusstsein, dass die kritische Analyse der Erkenntnis, positiv vorgetragen, immer nur „uneigentlich" spricht, immer nur anregt und hinweist, auch dort, wo sie sich nicht offenkundig allegorisch, sondern logisch-dialektisch gibt. Die Dialektik Plato's kann nicht richtig verstehen, wer sie von seiner Allegorie scheidet; es gibt keine scharfe Trennungslinie; immer ist es eine Aufforderung zu einer Tat, die der Leser vollbringen soll; bis dieser sie vollbracht, das heisst, bis er den Weg zurückgelegt hat, hat er Plato nicht verstanden. Sie erinnern sich, wie Plato vom „Zeugen in der Seele" sprach und wie das Altertum in ihm einen dem Dionysos verwandten Geist verehrte; Zeugen dünkt mich ein wesentlich anderes als Beweisen; nun denn: Plato's Schaffen — gleichviel, ob in Gleichnissen oder in Worten — bezweckt ein Zeugen; das ist in Bezug auf seine Darstellungsmethode des Geheimnisses letztes Wort.

Mit dieser Methode nun — dem Nichtbeweisenwollen und dem Nichtsystematisierenwollen — hängt die für Plato so charakteristische Zurückhaltung und fast schüchterne Bescheidenheit zusammen. Er weiss ja, dass er das, was er meint, nicht in Worten aussprechen kann; daher der Ausdruck von der „zweitbesten Fahrt", den Sie vorhin hörten und der in hundert Varianten wiederkehrt. Als Meno den Sokrates mit seiner bewundernden Zustimmung unterbricht, fällt dieser ihm ins Wort: „Ich selber bin nicht sicher, nur Richtiges gesagt zu haben" *(Menon 86)*; und im *Phaidon* meint er: „Kein vernünftiger Mensch wird behaupten wollen, was ich soeben gesagt habe, entspreche genau der Wahrheit" *(114 D)*. Mitten in einer tiefsinnigen erkenntnistheoretischen Untersuchung unterbricht er sich:

„Ein grosser Mann wäre vonnöten, um hier zu entscheiden; meinen Kräften traue ich es nicht zu"[404]); und ein anderes Mal sieht man förmlich, wie er sich die Hände vor die Augen hält, indem er ausruft: „Es mag sich so verhalten, doch lieber fliehe ich rasch von hinnen, aus Furcht, in bodenloses Geschwätz zu versinken" *(Parmenides 130 D)*. Plato ist eben ein Entdecker genau in dem selben Sinne wie Kolumbus und wie Kant; er ist sich dessen bewusst; er besitzt keine Karte des neuen Landes; jeder Schritt ist eine Überraschung, und jeder Schritt erfordert Vorsicht. Daher ein Prüfendes, bisweilen fast Furchtsames in der Durchsuchung des jungfräulichen Gebietes und gleich darauf Übereilung und Verwegenheit, wie sie nur dem Unerfahrenen eigen sind. Auch hier wieder ist Plato der grosse Künstler; nicht nur die Gesprächsform ist bei ihm dramatisch — das ist schliesslich doch wieder eine Allegorie — vielmehr spielt sich das wirkliche Drama in seinem eigenen Gemüte ab, und mit vollendeter Kunst lässt er uns seine Peripetien erleben. Darum reicht aber keine schematische, keine systematische und keine rein gelehrte Methode zum richtigen Verständnisse Plato's hin; dazu gehört künstlerischer Geschmack und Zartsinn, ein reges und freies Geistesleben. 428

Gewiss begreifen Sie, wie wichtig diese Bemerkungen für unsern Zweck sind; nicht nur ist Plato's Art zu schauen hiermit schon zum Teil beschrieben, sondern wir wissen jetzt, in welcher Weise wir unsere Untersuchung fortzusetzen haben. Denn wir wissen, Plato's Werke stellen das leidenschaftsvolle Lebensdrama eines dem Denken gewidmeten Geistes dar, und in einem Leben stehen nicht wie in einem System die Dinge nebeneinander, sondern sie entwickeln sich auseinander. Hier tritt das Symbol wieder in seine Rechte. Von seinem frühesten Jugendwerke bis zu der grossen Schrift seines Greisenalters — *Die Gesetze* — erblicken wir immer genau den selben Plato; er entwickelt sich, doch er ändert sich nicht; ein geistesverwandter Seher

könnte in fast jedem beliebigen Dialog die Grundzüge der Platonischen Weltanschauung entdecken; und doch ist die Behauptung, Plato sei nie fertig, er überhole das früher Gesagte und bringe immer Neues, ebenso wahr; dem scharfsinnigsten Methodiker könnte es nie gelingen, diese Weltanschauung in eine Formel oder in irgend ein System von Formeln zu bannen. So sehr ist dieses Denken ein Erleben. Hier wäre es also umsonst, nach einfürallemaligen Gedankengliederungen und Wortdefinitionen zu suchen, da hier vom ersten Tag bis zum letzten gesucht wird und ein Abschluss nie stattfindet. Ein Denken dieser Art fliesst aus jedem Behälter über, weil sich in seiner fast fleckenlosen Reinheit die Natur widerspiegelt und diese auf allen Seiten über das Menschenhirn hinausragt. Ein Anaxagoras ist grösser als sein Werk; sein *Nus* (S. 297 fg.) ist ein Kompromiss zwischen seinem Ahnen und seinem Wollen, zwischen seiner Wahrheitsliebe und seinem Bedürfnis nach logischem Abschluss; auch ein Aristoteles ist grösser als sein Werk und ist darum fähig, es so willkürlich bestimmt zu gestalten; er watet förmlich in Kompromissen, 429 d. h. in Gedanken und Definitionen, an die weder er noch ein anderer jemals wirklich geglaubt hat. Plato dagegen ist ohne alle Lüge; die tiefste kritische Besonnenheit geht bei ihm mit stolzer Unschuld Hand in Hand; „ich staune ob meiner eigenen Weisheit und muss immer wieder daran zweifeln“ *(Krat. 428 D)*; darum trägt ihn sein Werk wie der Ozean das Schiff. Was wir also — ich meine wir hier, die wir weder eine Geschichte des Platonischen Denkens, noch eine Ergründung der Platonischen Philosophie, sondern nur die plastische Vorstellung der grenzenden Umrisslinien bezwecken — was wir zu suchen haben und worüber wir uns volle Klarheit verschaffen müssen, ist einerseits die bleibende Symbolik des Gedankenlebens und sind andererseits die wechselnden Allegorien des Lebensgedankens.

Plato's Symbolik

Fassen wir zunächst die grossen, dauernden und da-

rum symbolischen Wert besitzenden Lebensgebärden ins Auge, so bemerken wir, dass zwei von ihnen uns schon bekannt sind, nämlich erstens die Sorge um das moralische Wohl der Menschheit als Grund und Ausgangspunkt zu allem Denken Plato's, zweitens die Anlage, alles mit Augen erblicken zu müssen, eine Anlage, aus der seine Darstellungsart sich herleitet. Eine dritte kommt hinzu. Denn sobald wir das spezifische Denken als solches in Betracht ziehen, ist gewiss die kritische F r a g e s t e l l u n g an und für sich und abgesehen von ihrem Ergebnis das Alles-Entscheidende. Welcher Art ist nun diese Fragestellung, durch die Kritik begründet wird?

Sie dürfen keinen Augenblick Kritik mit Skepsis verwechseln. Die berühmtesten Skeptiker Griechenlands waren Plato's Zeitgenossen; er betrachtet sie als gefährliche Feinde; sie bringen alles ins Schwanken und vernichten wie wahre Sittlichkeit so auch wahre Wissenschaft; sie sind das frivole Element in der Philosophie, und Plato findet keinen würdigeren Vergleich für sie als den mit „bissigen Kötern" *(Rep.439B).* Ebensowenig dürfen Sie Kritik mit Sensualismus verquicken. Der Sensualist ist ein Kutscher ohne Pferde, der auf der Strasse steht, mit der Peitsche knallt und glaubt, das Peitschenknallen bringe ihn von der Stelle. Dass die Wahrnehmungen durch die Sinne vermittelt werden und somit unsere Vorstellungen der Dinge von dem Sinnenmechanismus abhängen, ist eine richtige und uralte Beobachtung; doch betrifft sie nur die anatomische Psychologie, keineswegs die metaphysische Besinnung. Plato fertigt den sensualistischen Einwurf in seiner schlichten Weise ab, indem er bemerkt: „Womit sehen wir? womit hören wir? Doch nicht m i t den Augen und m i t den Ohren, sondern v e r m i t t e l s t der Augen und v e r m i t t e l s t der Ohren . . . . Arg wäre es, mein Sohn, wenn alle diese Wahrnehmungen wie die Krieger im Bauche des hölzernen Pferdes vor Troja nebeneinanderlägen und nicht alle in eine bestimmte ideelle Einheit (μία 430

ἰδέα) zusammenliefen, man heisse sie Seele (Bewusstsein) oder wie man sonst beliebe; und diese Einheit ist es, welche vermittelst jener Werkzeuge (wörtlich: Organe) das Wahrnehmbare wahrnimmt"[405]). So weist er zurück auf den Mittelpunkt der erkenntniskritischen Frage: was ist jene „Einheit", ohne welche die zahllosen Wahrnehmungen nimmermehr zur Auferbauung der Einen Erfahrung beisteuern könnten? „Man heisse sie, wie man will" — *Psyche*, d. h. Atem, Lebensodem, Lebenskraft, Herz, Seele, Bewusstsein — Plato streitet nie um Worte (vgl. *Rep. 533 E)*; „es ist immer besser, sich über die Sache selbst zu verständigen als über den Namen, den wir ihr beilegen", meint er *(Sophist 218 C)*; doch diese Sache selbst, diese ideelle Einheit, was ist sie? was wissen wir von ihr? „Platt auf dem Rücken mag einer liegen, damit er die Sterne umso besser beobachte, er schaut trotzdem immer noch abwärts, nicht aufwärts; nur dann ist die Seele nach oben gerichtet, wenn sie sich fragt, was das Sein, was das Nichtsichtbare ist"[406]). Wie wollen wir über Natur und Ich, über die Entstehung der Dinge, über Einheit und Vielheit, über Sein und Werden, wie namentlich wollen wir über die Tugend und die Pflicht etwas ausmachen, wenn wir uns nie gefragt haben, was überhaupt Erfahrung ist?

Wir dürfen behaupten, dass — abgesehen von den zahlreichen rein praktisch-politischen und pädagogischen Ausführungen — Plato's Werke alle, vom ersten bis zum letzten, sich auf die Beantwortung dieser Frage — was ist Erfahrung? — beziehen; und auch seine praktischen Ansichten hängen mit diesem Kernpunkt seines metaphysischen Denkens so eng zusammen, dass wir die tiefsten erkenntnis-kritischen Untersuchungen mitten in einem Werke wie *Die Republik* antreffen. Und in der ihm eige-
431 nen Weise, alles und jedes anschaulich aufzufassen, hat Plato selber die Gemütsstimmung, aus welcher diese Fragestellung hervorgeht, als körperliche Gebärde empfunden: als ein S i c h u m w e n d e n. „Die meisten Menschen

ahnen gar nicht, dass sie das Wesen der Dinge nicht kennen" *(Phaidros 237)*; aus diesem Zustande naiven Unbewusstseins können sie aber nicht nach und nach durch eine Verabreichung von Bruchstücken kritischer Einsicht geweckt werden, ebensowenig wie ein Mann, der in einem dunklen Verliess sitzt, sein Auge allein hinauf ins Licht schicken kann, wenn nicht der ganze Leib mitgeht; vielmehr muss „die ganze Seele" erfasst und aus der einen Richtung in die andere herumgedreht werden, was Plato „die Kunst des Umwendens" (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) nennt *(Staat 518 C, D)*. Es kommt darauf an, dass wir, anstatt die Dinge — die sogenannten, angeblichen „Dinge" — zu befragen, erst die Erkenntnis der Dinge, die Art, wie diese Erkenntnis zustande kommt, untersuchen; der Blick muss nach innen, statt nach aussen gerichtet werden. „Lächerlich kommt es mir vor, nach anderen Dingen zu schauen, solange ich in Bezug auf mich selbst unwissend bin; darum lasse ich jene sein und schaue forschend in mich selbst, ob ich etwa in mir ein noch verschlungener gebildetes und noch rasenderes Untier entdecke als den Drachen Typhon, oder ob vielleicht das Wesen des Menschen zahmer und schlichter ist, zugleich göttlicherer Art und doch weniger hochfliegend" *(Phaidros 230 A)*. Über diese entscheidende Lebensgebärde — die eigentlich, wie Sie sehen, eine Tat ist, nämlich eine Änderung der Richtung, in der der Geist fortzuschreiten gewohnt ist — müsste ich noch viel hinzufügen, wenn sie nicht schon bei der Gegenüberstellung Kant's und Bruno's ausführlich behandelt worden wäre (S. 376 bis 382); das Gleichnis des Bergsteigers werden Sie, glaube ich, nicht vergessen haben; alles, was dort in Bezug auf Kant gesagt wurde, gilt mathematisch genau von Plato; der Standpunkt beider Männer ist in dieser Beziehung identisch. Und wie Kant alle „ismen" verwarf, weil es „keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft gibt" (vgl. S. 382), ebenso verwirft Plato alle Systeme und Dogmen, die er um sich sah,

weil sie eben alle aus Unkritik hervorgehen und weil sich dem Blicke des Geistes, der sich umgewendet hat, alle diese stolzen Strukturen der Philosophen als wesenlose Schatten erweisen. Kant vergleicht die Philosophen ironisch mit den Helden des Walhalls, die sich heute gegenseitig zer-
432 hauen und morgen wieder zusammenwachsen; Plato lacht ganz ähnlich über „das ungeheuere Schlachtgetümmel" der verschiedenen Schulen *(Sophist 246 C)*, und er bezeichnet die Lehren der Monisten, der Dualisten und der zwischen den beiden zu vermitteln Suchenden als „Kindermärchen". Nachdem er sie alle *ad absurdum* geführt hat, zieht er auch die beiden möglichen Versuche, den gordischen Knoten dogmatisch zu zerhauen, in Betracht, nämlich die „zahmen" Lehren des absoluten Idealismus und die „gewaltsamen", ihrer angeborenen Beschränktheit wegen „schwer, vielleicht unmöglich zu überwindenden" Anschauungen der Materialisten, und weist nach, dass im Licht der kritischen Besinnung beide Auffassungen sinnlos sind *(Sophist 242* und *246 fg.)*[407]). Den vollendeten Typus des Nichtkritikers, den absoluten Gegensatz also zu seiner eigenen Denkart hat er nicht oder kaum am Werke erlebt; es war Aristoteles, der buchstäblich das tat, was Plato verhöhnt hatte, und „platt auf dem Rücken lag", um aus den Bewegungen der Gestirne zu entnehmen, wie viele Geister, Substanzen und Zwecke die Welt gestalten (siehe S. 304 fg.).

Das also sind die drei geistigen Gebärden, die Plato's Denken zu allen Zeiten seines Lebens charakterisieren; wer sie nicht beachtet und begreift, kann nie und nirgends diesen Denker richtig verstehen; es sind 1. der praktisch-sittliche Drang als Triebfeder des Wissens, 2. das Mit-Augen-Erschauen als Methode des Wissens, 3. die innere Umwendung als Bedingung des Wissens. Eine feinere Analyse würde mehr ergeben; für unseren Zweck genügt das Gesagte.

Plato's Allegorien

Bedeutend schwieriger gestaltet sich die Sache, sobald

wir von diesen allgemeinsten, dauernden Eigenschaften des Denkens zu den Gedanken selbst und ihrer allegorischen Darstellung übergehen; denn die dichterische Methode Plato's bewirkt, dass ein und der selbe Gedanke in sehr verschiedenen Gestalten auftritt; insofern ist sein Denken schwieriger zu fassen — ich meine in Formeln zu fassen — als das irgend eines anderen Philosophen der Weltgeschichte. Was wir aber soeben über die drei richtunggebenden, dauernden Geistesanlagen ermittelt haben, wird uns hier zustatten kommen; die Symbole sollen uns helfen, die grundlegenden Allegorien aus der Menge zu entwirren. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, dass sich um 433 jede einzelne dieser drei treibenden Kräfte (wenn ich sie so nennen darf) eine Hauptgruppe untereinander verwandter Allegorien ansetzen wird, wie Eisenfeile um die Pole eines Magneten. Haben wir erst diese dem Denken Plato's am nächsten liegenden Bilder in ihrer Bedeutung erkannt, dann wird es leichter sein, weiter zu finden.

Was nun die praktisch-sittliche Triebfeder als erste Lebensgebärde anbelangt, so ist es klar, dass ihr das Ziel selbst alles Platonischen Denkens entsprechen muss, nicht also die kritische Ermittelung, sondern das sittliche Ergebnis, und dass infolgedessen hier die Allegorie im gewöhnlicheren, plumperen Sinne des Wortes naheliegt. Und in der Tat, die umfangreichsten Gespräche sind der Ausmalung idealer gesellschaftlicher Einrichtungen gewidmet, die als Muster *(Paradigma)* gelten sollen und von denen Plato ausdrücklich sagt, ob sie in der Ausführung möglich seien oder nicht, sei nebensächlich, es gelte die Aufstellung eines „Beispiels" oder, wie wir heute sagen würden, eines „Ideals" *(Rep. 472, 473)*; wieder, wie Sie sehen, das Anschauliche als Leitstern für die Erfassung von Gedanken. Doch haben wir hier keine Veranlassung, auf das Ethisch-Politische näher einzugehen.

Anders verhält es sich mit dem Erschauen als Methode und mit der Umwendung als Bedingung des Wissens; hier

liegen die Dinge nicht so durchsichtig, umso nötiger daher ist Aufhellung; denn um diese zwei bleibenden Richtungen des Denkens bilden sich die zwei grossen Allegoriengruppen, in denen Plato's ganzes kritisches Denken Gestalt erhält. Wir wollen erst die eine, dann die andere Gruppe betrachten.

Die Idee

Jene reiche Gruppe von Vorstellungen, für die Plato selber kein einzelnes Wort besass, aus der aber die folgenden Jahrhunderte (unter Aristoteles' Leitung) sich den Begriff „Platonische Ideenlehre" schmiedeten, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die grosse, vielgestaltige Allegorie, die entstehen m u s s t e, sobald das Mit-Augen-Erschauen die Methode des Denkens bildete und infolgedessen Erkenntniskritik eine positiv-anschauliche Gestaltung erhalten sollte.

Die wirkliche Kenntnis dessen, was man unter „Idee" zu verstehen hat, wäre Anfang und Ende einer genauen Kenntnis der Weltanschauung Plato's; hier kann ich nur einige Winke geben. Und da ist es zunächst sehr wichtig 434 zu bemerken, dass er selber zwar den Gedanken gedacht und ihn in unzähligen Farben und Formen in die Sichtbarkeit hinauszuprojizieren sich bemüht hat, dass er aber das Wort, den Namen, die Etikette und damit zugleich die schroffe Abgrenzung und Verdinglichung nie gekannt hat — womit ich sagen will, dass niemals ein bestimmtes Wort für Plato die systematische Bedeutung besessen hat, die wir dem Wort „Idee" beilegen. Ursprung des Missverständnisses ist wieder Aristoteles, der in dem berüchtigten 6. Kapitel des 1. Buches seiner *Metaphysik* das Muster eines aus Unverstand und Schmälerungssucht zusammengewobenen Berichtes über Plato's angebliche „Ideenlehre" gegeben hat und diese Lehre aus der verworrenen Zusammenkleisterung der schon nicht sehr deutlichen Gedanken anderer Philosophen hervorgehen lässt; hier stellt er die Behauptung auf, die Definitionen (ὁρισμοί) der Dinge habe Plato „Ideen des Seienden" (τῶν ὄντων ἰδέας) genannt.

Was man sich hierbei denken soll, bleibt umso unfasslicher, als aus der weiteren Darstellung hervorgeht, für Plato habe es kein Wissen von sinnlichen Dingen gegeben; es bleiben also „Definitionen“, aus Gott weiss welcher Eingebung erhalten, als Wesen des Seins; und das ist die Ideenlehre! Und so hören wir denn den guten, redlichen Seneca — dessen popularisierende Philosophie und Morallehre bis vor kurzem einen so bestimmenden Einfluss auf die Vorstellungen aller gebildeten Europäer ausgeübt hat — auf die Frage des Lucilius antworten: „Was Ideen seien, fragst du? Sie sind ein dem Plato eigentümliches Geräte, das er Ideen genannt hat, usw.“[408]). Von Seneca bis zu Eduard Zeller in unseren Tagen, fast überall werden Sie ähnliches Unfassliche über dieses „eigentümliche Geräte“ des Plato, die Ideenlehre, vernehmen; den leidlich verständigen Leuten gilt darum Plato als der Prototyp des Wolkentreters. Wenn Sie nun statt der Berichte die eigenen Schriften Plato's zur Hand nehmen, die ein gütiges Schicksal uns so vollständig und unverdorben erhalten hat wie nur wenige Werke des Altertums, so werden Sie sich wundern, diesem „Geräte Plato's“ nirgends zu begegnen, nirgends nämlich in der Art, wie Sie es nach der Behauptung des Aristoteles und aller Geschichtsbücher der Philosophie erwarten mussten. Schon allein sprachlich liegt die Sache anders als man uns glauben machen möchte. Denn wenn Sie sich nach dem entsprechenden Wort im Griechischen umtun, werden 435 Sie entdecken, dass es dort für unser heutiges Wort „Idee“ zwei verschiedene Wörter gibt: *Eidos* und *Idea*. Beide Wörter gebraucht Plato viel, und zwar so, dass sie bisweilen genau zusammenfallen und unterschiedslos das eine für das andere gesetzt werden, wie z. B. am Anfang des 10. Buches der *Republik*, wo der Sinn so vollkommen identisch ist, dass bei der Wiederholung des selben Satzes das eine Mal ἰδέα, das andere Mal εἶδος steht und beide Wörter immerfort durch Idee oder Begriff oder Vorstellung oder

Gestalt je nach Belieben übersetzt werden können. Dass sich aber Fälle finden, wo *Eidos* und *Idea* gleich gut angewandt werden können, beweist nicht, dass beide Wörter vertauschbar sind, und sie sind es in der Tat für Plato nicht; seit Hermann Cohen's grundlegender Arbeit *Die Platonische Ideenlehre*, 1866, steht das ausser Zweifel[409]), und dies hätte eigentlich seit jeher jedem auch ungelehrten Menschen auffallen müssen, da es nicht selten vorkommt, dass *Eidos* und *Idea* im selben Satz einander entgegengesetzt werden[410]). Wie Sie im weiteren Verlauf des Vortrages immer deutlicher einsehen werden, liegt hier der eigentliche Kern des Gedankens. Wie bei jeder erblickten Gestalt immer ein Doppeltes zu unterscheiden ist: der ausgeschlossene und der eingeschlossene Raum, die eine unfassbare Grenzlinie voneinander trennt, ebenso drückt die Idee immer eine zugleich verbindende und gegensätzliche Beziehung zwischen zweierlei aus und schaut darum nach zwei Richtungen. Damit Sie sich nicht mit unverstandenen Wortschallen plagen, will ich gleich einschieben, dass Plato — im grossen und ganzen — mit *Eidos* die begriffliche und mit *Idea* die anschauliche Seite des gleichen Vorstellungskomplexes betont; *Eidos* ist mehr gedacht als geschaut, *Idea* ist mehr geschaut als gedacht; auf der Mittellinie treffen sie zusammen und bedeuten genau das selbe; sie können sich aber bis zur Gegensätzlichkeit voneinander entfernen. Dieses Verhältnis ist genau analog dem zwischen ,,Vernunftbegriff" und ,,Idee" bei Kant, das wir im ersten Vortrag kennen lernten (S. 72). Ich kann Ihnen übrigens ein anschauliches Beispiel geben: *Eidos* gebraucht Plato manchmal (zugleich mit *Genos*) für das, was wir heute im Tierreich ,,Gattung" nennen, *Idea* häufig für

436 ,,Art"; der Begriff ,,Art" knüpft an die unmittelbar wahrgenommenen Individuen an, ist also — wenigstens theoretisch — reine Anschauung, nur mit der Beigabe einer begrifflichen Analyse des Erblickten, ,,Gattung" dagegen ist ein aus mehreren Arten abgezoge-

ner Begriff, ist also ganz Gedanke, obwohl ein aus Anschauung gewonnener Gedanke; in der Praxis der Naturforschung ist es aber durchaus nicht leicht, Gattung und Art auseinanderzuhalten; was der eine Zoolog oder Botaniker für eine Art, also für den Sammelbegriff tatsächlich mit Augen erblickter Individuen hält, hält ein anderer für eine Gattung, also für einen abgezogenen Begriff, dem kein wahrnehmbares Wesen unmittelbar entspricht. Genau so verhält sich *Eidos* zu *Idea* bei Plato; und da er ein lebendiger, wechselnder Mensch ist, der von der Zwangsjacke Aristotelischer Spintisiererei nichts weiss, kann es vorkommen, dass er für die selbe Sache das eine Mal *Eidos*, das andere Mal *Idea* sagt; es genügt ja, dass das Auge auf Näheres oder Ferneres eingestellt sei[411]). Wie roh muss aber ein Denken sein, welches von diesem ganzen feinen Gedankenorganismus mit den beiden fast synonymen und nichtsdestoweniger einander oft entgegengesetzten Begriffsbildungen nichts merkt und einfach erklärt: ,,Plato nennt die Definitionen der Dinge Ideen", Punktum! Es ist ein wahrer Abgrund. Es kommt aber noch mehr.

Denn wie ich gleich anfangs bemerkte, Plato hat wohl den Gedanken gedacht, nicht aber ihn methodisch eingeführt und technisch ausgebildet; was man ,,Ideenlehre" bei ihm nennen kann, ist nicht eine systematische Doktrin, sondern ein lebendiger Bestandteil seiner ganzen Art zu denken; und während wir ruhig theoretisieren über ,,das dem Plato eigentümliche Geräte", ist es in Wirklichkeit in der Mehrzahl der Fälle nicht möglich, *Eidos* und *Idea*, wie Plato diese Worte anwendet, mit ,,Idee" zu übersetzen, wogegen umgekehrt wir nicht selten versucht sind, ,,Idee" zu setzen, wo er andere Worte gebraucht. Plato knüpft mit *Eidos* und *Idea* an die in Griechenland übliche Bedeutung an: ,,sichtbare Gestalt, Erscheinung, Form", woraus 347 erst übertragen sich die Auffassung ,,Beschaffenheit" oder gar ,,Wesen" ergibt. Darum muss denn auch *Eidos-Idea*

mit den allerverschiedensten Worten und manchmal mit ganzen Sätzen übersetzt werden, soll der moderne Leser eine ungefähre Vorstellung des Sinnes erhalten. Bei den besten Übersetzern finden wir Gestalt, Grundgestalt, Anschauung, Begriff, Art, Eigenart, Eigenschaft, Gesetz, Einheit, Gattung, Wesen, Anlage, Musterbild, Sicht und noch viele andere; häufig sind Umschreibungen, z. B. „Art und Gestalt", „eine gewisse Einheit", „durchgängige Grundform" usw., und wo der eine Übersetzer „Grundform" schreibt, schreibt der zweite „Begriff" und der dritte „Einheit" und der vierte „Idee".

Was ich Ihnen — und wenn es sein müsste, mit Hammerschlägen — ein für allemal einprägen möchte, ist also, dass dieses Wort „Idee" bei Plato nicht — wie z. B. später bei Kant — ein bestimmt definierter Begriff ist, dass es darum nie rein technisch aufgefasst werden darf, sondern dass wir darin eine Allegorie unter anderen zu erblicken haben und wenn auch allerdings die mittlere, doch gerade darum eine ziemlich nach allen Seiten schillernde und jedenfalls von dem unermesslichen Gedanken, der zu Grunde liegt, wie ein Boot auf dem Meere getragene. Gedanken müssen mit Augen geschaut werden: das ist Plato's Methode; Idee heisst erkennendes Sehen; und darum kommt den beiden Worten *Eidos* und *Idea* — welche beide in sehr vielen Fällen am allerbesten mit Gedankengestalt verdeutscht werden könnten — immerhin grosse Bedeutung in Plato's Sprache zu, wenn auch nicht eine so vorwiegende, wie man zu behaupten beliebt[412]).

Da wir nun nicht die Macht besitzen, die Gewohnheit von Jahrtausenden zu brechen, und da wir uns ausserdem so gründlich gegen den Missbrauch des Wortes verwahrt haben, wollen auch wir jetzt kurzweg von Idee reden und darunter bequemerweise die Allegorien für den ganzen 438 Inbegriff von kritischen Einsichten zusammenfassen, die sich um den Mittelpunkt der Platonischen Erkenntnislehre bilden; das ewige Missverständnis, als sei die Idee selbst

die Lehre, als habe Plato ein Dogma aufgestellt über „Ideen", unbegreifliche abstrakte Wesenheiten, eine Welt neben der Welt, ist bei uns hoffentlich nicht mehr zu befürchten. Und so können wir denn beherzt an die genaue Bestimmung dessen gehen, was wir bei Plato unter „Idee" zu verstehen haben. Den Raum als Form der Sinnlichkeit, die Verstandesbegriffe oder Kategorien, die vermittelnde Zeit, die aus diesen allen gefolgerten „Grundsätze", wie sie Kant nennt (Grösse, Grad, Beharrlichkeit usw.), die Vernunft mit ihren Vernunftbegriffen und Ideen (im engeren Sinne des Wortes), ja, selbst die Ideale — so die Vorstellung des Wahren und des Schönen — alle diese sehr verschiedenen Vorstellungen belegt Plato gelegentlich mit dem Namen *Eidos* oder *Idea* wie auch mit anderen Namen, die in ähnlicher Weise Gattung, Art, geschaute Einheit usw. bedeuten; sie alle sind „Ideen" im Sinne der Platonischen Allegorie. Nicht sie aber allein, sondern auch — und eigentlich müsste ich sagen, sondern zuvörderst — das unübersehbare Heer der Vorstellungen, die auch heute noch in der populären Sprache häufig als „Ideen" bezeichnet werden, nämlich alle *nomina appellativa, collectiva* und *materialia*, d. h. alle Gattungsnamen, Sammelnamen, Stoffnamen, Eigenschaftsnamen usw. Nicht bloss also das Wo und das Wann und das Warum, nicht bloss die Unterscheidung zwischen Gross und Klein, zwischen Begrenzt und Unbegrenzt, nicht bloss Ich, Natur und Gott, nicht bloss Wahrheit und Schönheit, Weltschöpfung, Evolution, Atome, Äther sind Ideen, sondern Ideen sind auch Mensch, Hund, Blau, Bett, Flöte usw. ad. inf.

Die Definition muss lauten: I d e e i s t a l l e s, w o d u r c h E i n h e i t g e s c h a f f e n w i r d.

Plato selber gibt selten Definitionen; einmal schreibt er aber: „Sobald wir irgendwo eine Vielheit zu einer Einheit zusammenfassen, die wir mit einem Namen belegen, haben wir ein *Eidos*" *(Republik 596 A).* Die Sinnlichkeit

— „das Sichtbare" (τὸ ὁρατόν), wie Plato es nennt — schafft Vielheit; der Verstand — Plato sagt „das Unsichtbare" (τὸ ἀόρατον) oder „das Geschlecht und Gebiet des Denkbaren" (τὸ νοητοῦ γένος τε καὶ τόπος, *Rep. 509 D*) — schafft in dieser ufer- und gestaltenlosen Vielheit Einheiten; das geschieht durch Vermittelung der Ideen. Eine reiche, eine vielleicht unendliche Stufenfolge von solchen 439 Einheit-bewirkenden Ideen erblickt Plato, die ganz unten, bei den einfachsten Wahrnehmungen anfängt und in immer weiteren und weiteren Kreisen immer grössere Mannigfaltigkit zur Einheit bindet, bis endlich ganz oben die eine allumfassende Idee des Guten — das heisst der Zweckbegriff als Gedankengestalt — alles, was ist, war und sein wird, zu einer einzigen Einheit abschliessend verbindet. Später schufen aus dieser Stufenleiter die Neoplatoniker und theologischen Gnostiker allerhand wunderbare und wenig erquickliche Phantasiegebilde, eine ganze abstrakte Mythologie; bei Plato aber kann man sie gar nicht zu schlicht und handgreiflich auffassen. Im Gegensatze zu der oberflächlichen historischen Schablone müssen Sie einsehen lernen, dass Plato durchaus Beobachter und Empiriker ist; er ist es nicht im Sinne eines Newton, doch er ist es in einem Sinne, der dem Leonardo's verwandt ist (worüber Näheres später); das Auge ist sein Organ, und so war es denn seine Sache, überall das „Zusammenschauen" *(Phaidros 265 D)*, das Schauen des „Einen im Vielen" als die Grundlage unseres Geisteslebens nachzuweisen; und das konnten für ihn nicht v e r s c h i e d e n e Vermögen sein (wie sie es für den negativen Kritiker und Analytiker Kant waren), sondern für ihn war alles, was Einheit schafft, ein und das selbe Vermögen auf verschiedenen Stufen der Anwendung. Wo immer Gedanken das Fliehende zum Stehen bringen, das Ungestaltete gestalten, da ist Ideenbildung. Ohne diese Einheit-schaffenden Ideen gäbe es überhaupt kein Erkennen, kein Wissen, keine Erfahrung (γνῶσις), sondern nur die beziehungslose Hera-

klitische Verwandlung (vgl. *Kratylos 440)*, den ewigen Fluss blinder Wahrnehmungen. Sie verstehen aber Plato noch nicht, sondern befinden sich vielmehr auf gnostischen Irrwegen, solange Sie nicht eingesehen haben, dass für ihn die Ideen ebenso sehr den Beruf haben zu trennen wie zusammenzufügen; beides besitzt gleiche Würde; die *Diairesis* (das Auseinandernehmen) ist genau ebenso wichtig wie die *Synagoge* (das Zusammenfügen) *(Phaidros 265 fg.)*. Alles, was Einheit schafft, ist Idee, sagte ich; ja, aber, was aus einer grösseren allgemeineren Einheit kleinere, fester umzirkte schafft, schafft dadurch ebenfalls Einheiten; *Idea* = die Art besitzt als Einheit nicht mindere Bedeutung als *Eidos* = die Gattung; eher wäre das Gegenteil wahr. Wenn der Menschengeist auf absolute Einheit hindrängte und nicht Ideen auf verschiedenen Stufen sich bildete und somit immer wieder jede einzelne Einheit in viele Einheiten zerteilte, dann ,,träte das Anaxagoreische Chaos ein" *(Phaidon 72 C)*. Sie sehen, wie weit wir von Bruno, Plotin, Spinoza und dem ganzen Geschlecht der Monisten sind; weit entfernt, dass er vor der absoluten Einheit auf den Knien läge, urteilt Plato, sie wäre noch schlimmer als gar keine Einheit! Nicht darauf allein, sagt er im *Philebos*, kommt es an, zu wissen, dass es einerseits Einheit, andererseits unbegrenzte Vielheit gibt, sondern was es zu bestimmen gilt, ist ,,die Zahl des Wievielen"; erst wenn wir die letzterreichbaren Einheiten besitzen, dürfen wir die Masse der unzählbaren Einzelnen ,,an das Unbegrenzte preisgeben" (vgl. *16 D, E*). Und genauer noch spricht er es im *Sophisten* aus, wie er sich diese Organisierung teils in steigenden Stufen, teils in auseinanderstrebenden Ästen denkt: ,,Wer gehörig zu trennen versteht, wird auch mit genügender Schärfe in dem in Einzelerscheinungen zerstreuten Vielfachen eine einzige Idee [oder ideelle Einheit, μίαν ἰδέαν] wahrnehmen; dann aber wird er bemerken, dass viele solche verschiedenen Einheiten wiederum ringsumher umgürtet sind zu einer neuen Idee und

440

dass manche dieser Ideen [höherer Ordnung] noch einmal zu einer Einheit zusammengeschlossen sind, wogegen manche anderen [aus dieser neuen Einheit] völlig abgesondert bleiben"[413]). Sie bemerken, dass diese Stufenleiter nicht etwa eine systematisch-logische ist, sondern dass Plato hier wie immer den Weg der empirischen Erfahrung geht, nämlich von der Anschauung aus. Das „in Einzelerscheinungen zerstreute Vielfache" wird durch Ideen zu einer Reihe von Einheiten verdichtet, so z. B. zu „Mensch", „Hund", „Eiche", „Palme", „Eisen", „Gold"; bei genauerer Überlegung — Plato würde sagen bei kräftigerem Zusammenschauen — entdecke ich, dass viele dieser ideellen Einheiten wiederum zu neuen Einheiten „umgürtet" werden können, hier Mensch und Hund zu „Tier", Eiche und Palme zu „Pflanze", Eisen und Gold zu „Metall"; und wiederum können Tier und Pflanze zu einer einzigen Idee vereint werden, „lebendes Wesen", wogegen die Idee Metall „völlig abgesondert bleibt". So wird durch Ideen geeint und durch Ideen geschieden, und beides bedeutet „Einheit schaffen", das eine nicht minder als das andere. Ausserdem können wir aber auf jeder beliebigen Stufe verharren; was vorhin *Idea* war, können wir jetzt als *Eidos* auffassen; 441 denn jede Idee, sie mag auf welcher Stufe auch immer stehen, ist ein Ganzes. Um dieses Ganze, diese ideelle Einheit zu erhalten, hatten wir zunächst „das überallhin Zerstreute zusammenschauend zu einer Idee herbeiführen" müssen; jetzt aber, wollen wir dieses Ganze richtig analysieren, d. h. in Ideen zerlegen, so müssen wir „die Natur des Ganzen" (τοῦ ὅλου φύσις) erst richtig erfasst haben *(Phaidros 265 fg.)*. Die grösseren Einheiten bauen wir also aus den kleineren auf, die kleineren aber erhalten wir aus dem genauen Erschauen der grösseren — gleichviel, wenn nur Einheiten geschaffen werden, denn darauf allein kommt es an[414]).

So schwebt die Idee auf und ab als ein geschäftiges Wesen, überall nicht abstrakte, sondern anschauliche Ge-

stalten abgrenzend, nicht logische Definitionen, sondern organische Einheiten schaffend. Ideen haben heisst einen, trennen, aneinandergliedern, voneinandergliedern, und ich bilde mir ein, Sie fangen an, recht gut zu begreifen, inwiefern Plato berechtigt ist, hier, auf dem „Gebiete des Unsichtbaren", doch von Schauen zu reden und zu behaupten, auf die Erhaltung und Ausbildung dieses inneren Schauens, dieses „Seelensinnes" (ὄργανόν τι ψυχῆς) komme mehr an „als auf den Besitz von zehntausend Augen" *(Rep. 527 D, E).* Was vermöchte denn das Auge, wenn nicht der Verstand das bloss mechanisch Erblickte zu Gedankengestalten „zusammenschaute"? Das erst ist ja „sehen". Das Auge „erblickt" freilich, aber „nur konfus"; deutlich wird das Gesehene erst durch die Mitwirkung des darauf gerichteten Denkens *(Rep. VII, 524).* Und dieses Sehen ist es nun, was das ganze Geistesgebäude Plato's durchdringt; seine Weltanschauung ist ein Schauen in höchster Potenz. Dazu dann die anschauliche Anordnung der Ideen, die übersichtliche Ausgestaltung aller ihrer Verhältnisse zueinander — eine lebendige Architektonik, eher einem organischen Wesen als einem künstlichen Bau zu vergleichen. Ausserdem fusst aber, wie Sie soeben wieder gesehen haben, Plato überall auf dem konkret Erblickten; ungern entfernt er sich von ihm, und immer wieder knüpft er dort an, so dass er selbst die höchsten Ideale aus der Betrachtung des tatsächlich mit Augen Erschauten herleitet, so z. B. die Erkenntnis der Idee des unbedingt Schönen mit der Betrachtung einzelner schönen Körper anheben lässt (vgl. oben S. 403). Der Logiker wird einwerfen, dieses Ver- 442 fahren setze den Begriff der Schönheit voraus usw.[415]); doch das kann uns hier gleichgültig sein; uns interessiert einzig, wie Plato verfuhr; dass diese Ideenlehre — wenn es schon eine geben soll — eine Allegorie ist, gibt Plato selber zu; es kommt nur darauf an, zu wissen, ob sie Wahrheit, und vielleicht unaussprechbare, supralogische, kritische Wahrheit vermittelt.

Das Vermögen, Ideen zu bilden, wie es Plato versteht, bedeutet weder mehr noch weniger als überhaupt die Möglichkeit zu wissen. Auf die kritische Frage, wie ist Erfahrung möglich, antwortet er: nur durch die „Bindung" des Unbegrenzten (Vielen) durch das „Begrenzende" wird „das Sein erzeugt" *(Philebos 26)* oder — was genau das selbe ist — „wird die Erkenntnis erzeugt" *(Menon 98 A)*. Diese Bindung geschieht durch die Bildung von Ideen. Jener „Seelensinn" *(Organon Psyches)*, der uns zur geistigen Schau verhilft, ist also das Organ des Wissens. Und weil alles an der Art liegt, wie die Begrenzung durchgeführt wird, lehrt Plato: „Nur wem Ebenmass und Anmut eigen sind, nur der wird sich zwanglos zu den wahren Ideen hinleiten lassen" *(Rep. 486 D)*[416]). Wie griechisch und edel, zugleich wie wahr für alle Zeiten ist diese Lehre: nur durch beschränkende Gestaltung entsteht Erfahrung! Sie bildet den Kern von Plato's Denken; dies ist derjenige Gedanke, der im Laufe der Weltgeschichte nur das eine Mal hervorgebracht werden konnte und sonst auf immer verloren gewesen wäre.

Dagegen bleibt für Plato die nähere logische Bestimmung dessen, was Ideen sind, verhältnismässig gleichgültig; darin bewährt er sich als echter metaphysischer Erkenntniskritiker; denn sobald ich hinter das Urphänomen zurückgehe, hinter das erste Phänomen, das der Erfahrung gegeben ist und durch das Erfahrung erst entsteht, muss ich Dogmatiker werden und habe aufgehört, Kritiker zu sein. Nun liegt es aber in Plato's Natur, bejahen, behaupten, aufbauen zu müssen, und so führt er hier mit lächelnder Selbstironie das eine Mal einen Einfall, das andere Mal einen anderen ein; „es genügt ja in Bezug auf Ursprünge, wenn das, was ich sage, nicht unwahrscheinlicher ist als das, was andere erzählen; vergessen wir
443 nicht, dass wir alle Menschen sind" *(Timaios 29 C)*. Am häufigsten gebraucht Plato, wie wir wissen, in Bezug auf die Entstehung der Ideen die Allegorie des Erschauens;

manchmal aber spricht er von Erdenken oder von Erdichten *(Gastm. 205 B)*, oder von Erfindung *(l. c. 208, 209)*, auch von „prophetischem Ahnen" (μαντεύομαι, *Phil. 64 A*) und von Traumbildern; ganz allegorisch wird er, wenn er die Ideen als „ewige Muster", als „Urbilder" anspricht; dagegen gelangt er bis zu einer fast Kantischen, negativ verfahrenden Kritik, wenn er sie als „Gesetz", als „Einheit" oder gar als „Hypothesen", als „mögliche Voraussetzungen" bezeichnet, aus denen sich eine zusammenhängende Weltanschauung ableiten lasse und die man darum „zugrunde legen dürfe", ohne sich „durch die Furcht vor dem eigenen Schatten" abschrecken zu lassen *(Phaidon 100 fg.* und vgl. oben S. 427); auch ist es bemerkenswert, dass er die Ideen hin und wieder als blosse „Namengeber" *(Eponymoi, Parm. 131A)* bezeichnet, dagegen an anderen Tagen „träumt", sie könnten wohl „etwas An-und-für-sich-seiendes sein" *(Krat. 439 C)*. Es findet, wie Sie sehen, in bezug auf das Wesen von *Eidos-Idea* ein ähnliches Auf- und Abschweben statt wie in bezug auf die Anwendung; was manchem unter uns das Wichtigste dünkt, ist für Plato nebensächlich; so wunderbar organisch sein Denken ist, so wenig ist es systematisch. Und hat er denn so sehr unrecht, seinem Gemüte hier die Zügel schiessen zu lassen? Kommt es nicht ungefähr auf eins heraus, ob er sich die Ideen auf dem Wege von Schlussfolgerungen (Syllogismen) aus den Sinneseindrücken entstanden denkt *(Theaitetos 186 D)*, oder ob er zuerst die Ideen sein und aus ihnen als Nachahmung die sinnlich wahrnehmbaren Dinge entstehen lässt *(Timaios 29A)*? Entscheidend für ihn ist einzig und allein die genaue Bestimmung desjenigen Punktes, wo das Sein — und das heisst das Bewusstsein, und das heisst das Denken, und das heisst die Welt — erzeugt wird, und dieser Punkt ist, wie gesagt, der, wo „gebunden", wo „begrenzt" wird. Alles was ist, ist Beziehung: das ist die kritische Entdeckung Plato's. „Von einem Sein kurzweg darf man weder sprechen

noch erlauben, dass andere davon sprechen; sondern ein Sein gibt es nur für, durch und in Beziehung auf etwas. Weder ist ein Bewirkendes ohne ein Leidendes, noch ein Leidendes, ehe es mit einem Wirkenden zusammentrifft. Erst das Zusammentreffen beider erzeugt die Wahrnehmungen und das Wahrgenommene und macht, dass auf der 444 einen Seite ein irgendwie beschaffenes Ding und auf der anderen ein das Ding Wahrnehmender erstehe"[417]). Die Erzeugung zum Sein — γένεσις εἰς οὐσίαν; das ist der einzige Punkt, den unser Dionysos-Plato scharf ins Auge fasst.

Wollte ich nun hier weiter ins einzelne gehen, so hiesse das eine Darlegung der ganzen Platonischen Weltanschauung unternehmen, ein zwar verlockendes, aber verantwortungsvolles Unternehmen, das auf keinen Fall hierher gehört. Manches wird noch im weiteren Verlaufe sich hier und dort einfügen; im übrigen hoffe ich, mit dem Gesagten zu der Charakterisierung von Plato's persönlicher Art zu schauen etwas beigetragen zu haben. Jetzt aber müssen wir die letzte Allegoriengruppe ins Auge fassen. Die Idee entsprach der Gebärde des Mit-Augen-Erschauens als Methode des Wissens; die nächste Gruppe entspricht der Gebärde des Sichumwendens als Bedingung des Wissens (S. 432). Jetzt, wo wir die Ideen kennen, wird sich das recht heikle Thema, die Quelle so unausrottbarer Missverständnisse, hoffentlich verhältnismässig leicht bewältigen lassen.

Das Sichumwenden

Ich wende mich um; wozu? Um etwas zu erblicken, was ich vorher nicht sah. Was liegt nun näher, als diese rein kritisch gemeinte Umkehr — nämlich die Richtung des Blickes nach innen statt nach aussen, die kritische Fragestellung statt der naiven empirischen Annahme — was liegt, sage ich, näher, als diese Gebärde des Umwendens auch zur anschaulichen Illustration der Ideenlehre zu verwenden? Und so entsteht — um mit der einfachsten Allegorie anzufangen — die Erzählung von den in einer Höhle an-

gebundenen Männern, die dem Tageslicht den Rücken kehren und nur die Schatten der draussen sich bewegenden Dinge an der Wand erblicken. Diese Parabel besagt: ein bloss sinnlich wahrgenommener, noch nicht zu der Gedankengestalt einer Idee verdichteter Gegenstand ist nichts weiter als ein vorbeihuschendes Schattengebilde; ein Hund z. B., den ich lediglich w a h r n e h m e, ist bloss ein gelber oder schwarzer oder scheckiger Fleck von unregelmässigen Umrissen; ins eigentliche Dasein tritt er erst durch die Idee „Hund"; jetzt erst ist er ein bestimmtes Etwas; erst der Gedanke „erzeugt zum Sein"[418]). Was ist aber im Gegensatz 445 zu der durch Mitwirkung des Verstandes entstandenen Idee „Hund" jenes unideelle Etwas, der Hund selber? Der blosse Schatten ist es nicht, das wäre zu wenig gesagt; die Idee ist es auch nicht, denn diese bezieht sich nicht auf ein bestimmtes Individuum, sondern auf den Hund überhaupt; jenes Etwas ist E r s c h e i n u n g. Wie Plato mit kritischem Scharfsinn erkannt hat: wo Verstand (δόξα) und Sinnlichkeit (αἴσθησις) sich berühren, da entsteht die Erscheinung *(Timaios 52A)*; und dieses ganze Bild von der Höhle kann insofern als die vortrefflichste, populärste Darstellung dessen gelten, was alle Kritik unter „Erscheinung" versteht (vgl. S. 387 fg.)[419]). Die Wahrnehmung regt das Denken zum Ideenbilden an, und erst vermittelst der Idee gewinnt die Erscheinung Gestalt — und zwar mehr oder weniger, je nach der Ausbildungsstufe von *Eidos-Idea* (wie wir gleich sehen werden). Plato will aber seine Allegorie noch weiter ausnützen; die atheniensische Jugend, die er ins kritische Denken einführt, soll zu noch tieferen Erkenntnissen angeregt werden; es geschieht mit einigem Ungestüm. Ihr verlangt nach Dingen? ruft Plato. Nun gut, die Ideen, das sind die Dinge! Wenn man jene angefesselten Höhlenbewohner losbände und sie ins Sonnenlicht hinaustreten liesse, dann würden sie die Dinge selbst mit Augen erblicken. Das Bild ist überkühn; hier redet der Dionysos; es ist eine Eingebung des Rausches, und

man sieht förmlich, wie der Trunkene redet und lächelt, wie er eigensinnig dabei beharrt und doch genau weiss, dass es sich nur um einen Umweg handelt, der zu neuen, vertieften Einheiten hinleiten wird. Und wahr ist ja das kecke Paradoxon: das Dingsein der Dinge erfolgt nur aus ihrem Ideesein; ohne dieses blieben sie blosse Schatten. Dieses Paradoxon soll den in Worten so schwer zu fassenden Mittelpunkt aller Erkenntniskritik veranschaulichen. Sie haben ja vorhin gehört: von einem Sein kurzweg darf man nicht sprechen; die Welt und das sie im Bewusstsein tragende Ich entstehen immer erst beim Zusammentreffen von zweierlei; dort nannte es Plato Wahrnehmung und Wahrnehmbares — das war die psychologische Auffassung; jetzt wieder hiess es Verstand und Sinn-
446 lichkeit — das war metaphysisch gesprochen; an anderen Orten sagt er Göttliches und Sterbliches — das ist eine Übertragung ins Mythische *(Gastm. 202 E)*; oder er redet von Erkenntnis und Erkenntnislosigkeit — das ist der logische Ausdruck *(Gastm. 202A)*. Alle diese verschiedenen Formeln — und es mag noch mehr geben — besagen das selbe: sie besagen, dass das Ich ein ewig Unfassbares ist, das als Punkt ohne Grösse und ohne Dauer, immer neu erzeugt und allerzeugend, zwischen zwei Welten schwebt. Jede Allegorie für diese Erkenntnis wird notwendigerweise einen Menschen (das Ich) hinstellen, der vor sich die eine Welt und hinter sich die andere hat, wie das ja hier bei den in der Höhle Angeketteten sich findet. Schaue ich nach vorn und nach hinten hinaus, so finde ich vorne bloss beziehungslose Schatten, hinten ein unbezeichenbares Etwas, den Schatten eines Gesetzes, einer Notwendigkeit, einer Gestaltungsfähigkeit; verlasse ich diese ewig unbestimmbaren Fernen, um den Vordergrund beider Welten ins Auge zu fassen, so sehe ich vor mir die Welt der Erscheinungen, hinter mir die Welt der Ideen. Ebensowenig aber, wie die Erscheinungen wirklich „vor" mir sind — wollte ich auf sie zustürzen, ich würde

mit der Nase gegen die Höhlenwand anrennen, weiter nichts — ebensowenig sind die Ideen wirklich „hinter" mir; vielmehr lehrt Plato: „Die Ideen sind Gedanken, von denen nicht anzunehmen ist, sie würden irgendwo anders geboren als in den Seelen" *(Pharm. 132 B).* Die allegorische Anwendung dieses Bildes hätte also auch nicht den Arglosesten unter den Unbegabten zu einer materialistischen Auffassung von Plato's Ideenlehre verleiten dürfen. Denn das gerade ist das Charakteristische, dass der Mensch sich nicht — nicht in diesem materiellen Verstande — umdrehen k a n n ; täte er es, er wäre nicht mehr Mensch. Wesen der Erkenntnis ist, zwischen zwei Welten zu stehen; Erkennen ist (allegorisch gesprochen) vermitteln. „Mitteninne zwischen beiden ist es also die ausfüllende Ergänzung (συμπληροῖ), wodurch das Ganze in sich selbst verknüpft ist"; so spricht Plato *(Gastm. 202E)*; reine Ideen, Ideen, die sich nicht auf Wahrnehmungen bezögen, wären ein Nichts, weswegen Plato an anderer Stelle sagt: „Ohne Sehen oder Berühren oder irgend eine andere Wahrnehmung — denn diese alle gelten mir gleich — keine Erkenntnis" *(Phaidon 75A).* Der subjektivistische Idealismus ist hierdurch unbedingt verworfen, im kritischen Idealismus geniesst er kein Hausrecht; denn jene Allegorie soll, ich wiederhole es, 447 gerade das Mitteninnesein der Seele, des Ich, des Weltträgers, zwischen dem, was wir als Objekt und dem, was wir als Subjekt empfinden, veranschaulichen. Das Umwenden aber, welches noch draufgepfropft wird, die Schilderung, als würde der Losgebundene dann die Ideen als die wahren Dinge erkennen, entsteht aus dem Bedürfnis, jener kritischen Lebensgebärde eines Wegwendens von der gemeinen, gedankenlos empirischen Annahme plastischen Ausdruck zu schenken, zugleich auch, um kräftig zu betonen, dass ohne Gedankengestalt nichts erkannt werden könne und dass diese folglich überall zugrunde liege.

Die Teilnahme

Mit dieser Allegorie hängt nun eine weitere allegorische Redensart zusammen, die aber in mancher Hinsicht fast

symbolischen Wert besitzt und über die seit zweitausenddreihundert Jahren viel Tinte geflossen ist: die „Teilnahme", die *Methexis.* An jener Höhlenwand können sich keine Schattenbilder zeigen, wenn nicht hinten Gegenstände sich vorbei bewegen; das flüchtige Schattenbild ist also nicht der Gegenstand, es hat aber an ihm Teil, es ist durch ihn genau bedingt. Ebensowenig entsteht eine Erscheinung ohne Idee. Ein Hund ist kein Hund, bis die Idee „Hund" ihn dazu gestempelt hat. Ohne irgend eine Ideenbildung wäre er gar nichts; eine sehr vage, allgemeine Idee würde ihn als ein „Bewegtes" am Horizonte unseres Geistes auftauchen lassen, eine einigermassen bestimmtere etwa als ein „lebendes Wesen", eine noch bestimmtere als ein „Tier"; werden Wahrnehmung und Idee noch genauer aufeinander eingestellt, so entsteht das „vierfüssige Tier", dann der „Hund", dann der „Spitz" oder der „Dachs" usw.; und aus dem oben geschilderten umgekehrten Vorgang der Vergleichung unter den Ideen entsteht — wieder vom Besonderen zum Allgemeinen hinaufsteigend — nach und nach das „Raubtier", das „Säugetier", das „Wirbeltier" usw. So schwebt die Ideenbildung auf und ab, und an allen diesen Ideen hat das einzelne Individuum Teil. Dieses einzelne Individuum hat aber auch an zahllosen anderen Ideen Teil, so z. B. an Grösse, Zahl, Ort, Güte usw. Ich glaube, jeder schlichte, gerade Verstand muss diese allegorische Redeweise Plato's, die Behauptung nämlich, der individuelle Gegenstand „entstehe durch Teilnahme an so und so vielen Ideen", belehrend und anregend finden; und dennoch wird unter den Philosophen seit Aristoteles darüber hin- und herdebattiert, wie denn diese Teilnahme zu denken sei, ob durch eine mystische 448 Emanation aus den Ideen oder durch Abgabe von Teilchen oder als eine Art von Beschattung, und was es sonst für Narrheiten noch geben mag; und die konfusen Köpfe beten Gott weiss was für eine astrale Geheimlehre an, während die verständigen sich mit Aristoteles von all dem Unsinn

wegwenden. Zu Grunde liegt aber bei allen das hoffnungslose Missverstehen des erkenntnis-kritischen Standpunktes, den Plato und Kant bei ihrer Art, die Welt anzuschauen, einnehmen; denn alle diese vermeintlichen Schwierigkeiten bestehen nur unter der Voraussetzung einer Welt empirischer Dinge, in welcher zufällig hin und wieder gedacht wird; ist aber Erscheinung nur in Beziehung zum Denken und Gedanke nur in Bezug auf Erscheinung möglich, ist das Ich gleichsam der Indifferenzpunkt genau „mitteninne" zwischen den beiden Welten, so hat diese Teilnahme, diese μέθεξις, durchaus nichts Mystisches oder wenigstens nichts Mysteriöses an sich, sie erfordert keine prästabilierte Harmonie noch sonstigen Hokuspokus, sondern die Teilnahme ist schlichtorganisch, nämlich bedingend-bedingt zu denken. Auf „Dinge" in jener konkreten Auffassung reicht unser Denken überhaupt nicht hin, sondern nur auf „Erscheinungen"; selbständige, hypostasierte Ideen wären aber genau ebenso „dinglich", wie es die von uns allen so naiv hypostasierten „Dinge" sind; es wären Gespensterdinge, mehr nicht; dagegen lässt sich sehr gut begreifen, inwiefern man sagen könne, die Erscheinung „nehme Teil an den Ideen"; sie entstehen ja beide zugleich, sie sind im Mittelpunkt vereint, „verknüpft", wie Plato vorhin sagte; ihr ganzes Dasein besteht aus und in Teilnahme aneinander; denn wer Teilnahme sagt, sagt Gegenseitigkeit. Wie wir bei dem Beispiel des Hundes sahen, wächst die Idee mit der Genauigkeit, und das heisst mit dem Reichtum der Erscheinungswelt; weswegen Plato jedem, der weise werden will, die Pflege der Erfahrung *(Empeiria)* ans Herz legt *(Rep. 539 E)*. *Methexis*-Teilnahme findet also nach beiden Richtungen statt.

Die Erinnerung

Die Nachteile dieser gar sehr handgreiflichen Allegorie lagen dennoch bedrohlich nahe; dem absichtlichen und unabsichtlichen Missverstehen waren Tür und Tor geöffnet; wir sehen es ja, und wahrscheinlich hat es Plato selber erlebt. Und so griff er denn wieder zu einer anderen,

ebenso berühmt gewordenen Allegorie, die genau das selbe, aber viel feiner ausdrückt — was allerdings nicht verhindert hat, dass sie von unseren Banausen womöglich noch schlimmer zugerichtet worden ist. Das Umwenden sowie 449 die ganze damit zusammenhängende Vorstellung von vorn und hinten lässt nämlich zwei Auffassungen zu, und nur zwei: ich kann mich im Raume umwenden, und ich kann mich in der Zeit umwenden; dem Hinten entspricht ein „Früher" und dem Vorn ein „Später"; die Vergangenheit liegt uns im Rücken, die zukunftsreiche Gegenwart streckt sich vor den Augen aus. Und so finden wir denn neben der Allegorie der Teilnahme *(Methexis)* die Allegorie der „Erinnerung" *(Anamnesis)*. In einem früheren Leben hatten wir „Gott nachwandelnd die Wahrheit erblickt" *(Phaidros 249)*; an den dunkel wahrgenommenen Erscheinungen erwacht jetzt nach und nach die Erinnerung an das früher ungetrübt Erschaute. Nach dieser Vorstellung liegen, wie Sie sehen, die Ideen nicht hinter mir im Raume, sondern hinter mir in der Zeit; in dem einen Falle denken wir *sub specie spatii*, in dem anderen *sub specie temporis*. Dies letztere ist unendlich viel zarter, weil Raum die Form der Sinnlichkeit ist und weiter nichts, wogegen Zeit, wie Sie wissen (siehe S. 266 fg.), gerade auf der Grenzscheide liegt zwischen Sinnlichkeit und Verstand und ebensosehr zum einen wie zum anderen gehört; dadurch entspricht aber die Zeit genau jenem Indifferenzpunkt des Ich, sie ist der „innere Sinn", wie Kant sie nennt. Wir haben zwei Ichs, das eine im Raume (die Erscheinung), das andere raumlos (die Idee), zwischen beiden vermittelt die Zeit; Idee und Erscheinung rücken hier so nahe aneinander wie nur irgend möglich; was sie noch trennt, ist eine Infinitesimalgrösse, das heisst eine beliebig klein zu denkende, jedoch nie ganz zu tilgende. Daher ist diese Allegorie — berühmt aus dem *Phaidros* und dem *Menon*, auch sonst aber an vielen Orten von Plato gelegentlich erwähnt — geradezu unausdenkbar reich an Anregungen. Schon die Vorstel-

lung, dass wir die Ideen „geschaut haben müssen" *(Phaidr. 249 E)*, gleichviel wann und wo, hat etwas Sonniges an sich; jenes Auge der Seele, von dem wir vorhin hörten, dünkt uns durch diese Schau auf immer geweiht, und der eine Grundsatz der Kritik, nämlich die Lehre von der Anschauung als dem, worauf „alles Denken, es sei geradezu oder im Umschweife, sich bezieht" *(r. V., erster §)*, findet hierdurch poetischen Ausdruck. Dann ist in diesem Bilde auch für die allmähliche Verfeinerung und Ausgestaltung der Ideenwelt im Geiste des einzelnen oder während einer Kulturepoche ein bildlicher Ausdruck gefunden, was in dem Gleichnis von den Höhlenbewohnern unmöglich war; denn der Schatten an der Wand blieb der Schatten an der Wand, wogegen die Erinnerung (wie im *Menon* an dem 450 Beispiel des Sklaven veranschaulicht wird, der Geometrie versteht, ohne sie gelernt zu haben) täglich an Deutlichkeit zunehmen kann. Besonderen Wert gewinnt ferner diese Allegorie für die Erkenntniskritik aus der Tatsache, dass gerade die Erinnerung bei der Bildung von Ideen grundlegend ist; wie sollte ich zu der Idee „Hund" gelangen, wenn nicht das Gedächtnis mir das Material der Wahrnehmungen aufspeicherte[420])? Ausserdem führt diese Allegorie zu dem Begriff der Unsterblichkeit und damit — wenn ich so sagen darf — über die Zeit hinaus bis jenseits der Zeit und lehrt dadurch, an die Zeit als an eine blosse Form des Denkens und Schauens zu denken. Kurz, der Dichter im Denker hat hier einen seiner grössten Triumphe gefeiert.

Hier auf die Missdeutungen einzugehen, die diese Allegorie der *Anamnesis* bis zum heutigen Tage herab erfahren hat, sehe ich mich nicht veranlasst. Plato selber bemerkt im *Menon* (86) zur *Anamnesis*: „Einstehen will ich für das Gesagte nicht"; und nach der schönen Allegorie von dem früheren Leben im *Phaidros* — der Hauptquelle für die Lehre der *Anamnesis* — entschuldigt er sich noch ausdrücklich, dass er „des Phaidros wegen" (der eines blumenreichen Rhetors Schüler war) seine Rede „dichte-

risch ausgeschmückt habe" (257 A). Nur eines muss noch kurz erwähnt werden: die Bedeutung der sogenannten „angeborenen Ideen" (des *a priori* späterer Philosophen und auch Kant's) innerhalb der *Anamnesis*-Allegorie. Hier muss ein für allemal dem rohen Missverstand der Riegel vorgeschoben werden.

Das Apriori

Plato schreibt: Das geben wir zu, dass wir die Ideen bei keiner anderen Gelegenheit kennen gelernt haben noch imstande sind, sie kennen zu lernen, als veranlasst durch das Sehen oder Berühren oder irgend eine andere Wahrnehmung; wir bemerken aber, dass das sinnlich Wahrgenommene [das „Wahrgenommene" bedeutet hier im Gegensatz zur „Wahrnehmung" das, was wir heute „Erscheinung" nennen] zwar nach diesen Ideen strebt, nie aber sie ganz erreicht; vielmehr bleibt das Wahrgenommene immer hinter der vorgestellten Gedankengestalt zurück; wir können also jene Ideen nicht „aus" dem Wahrgenommenen abgeleitet haben, sondern es muss in jeder Erfahrung Elemente geben, „die wir bekommen haben, ehe wir geboren wurden"[421]). Da haben Sie das verhängnisvolle „An- 451 geborene", das *a priori*, mit dem Jahrhunderte verdummt worden sind; woraus dann ein *a posteriori* der geringzuschätzenden „blossen Erfahrung" gefolgert wurde. Plato selber hat es aber anders gemeint; dafür war er ja Erkenntniskritiker. Jenes „ehe wir geboren wurden" kann für ihn keine buchstäblich zu nehmende z e i t l i c h e Bestimmung bedeuten; die Unmöglichkeit liegt auf der Hand, da er selber die Zeit ausdrücklich als eine der blossen Erscheinung der Dinge anhaftende Form lehrt. „Die Zeit", sagt Plato, „ist mit dem Himmel (d. h. mit der Welt der Erscheinung) geboren und schwindet ebenfalls mit ihm hin; sagen wir von einer Sache, sie ist gewesen, sie entsteht, sie wird sein, so drücken wir uns ungenau aus, denn die Zeit ist nur das rhythmisch bewegte Gleichnis (εἰκών = Anschauungsform bei Kant) eines Zeitlosen" *(Timaios 37, 38)*. Das „ehe wir geboren wurden" — mit dem unseligen

Wechselbalg „*a priori*“ — kann also selber nur ein Gleichnis sein, da es ein „Ehedem“ nur uneigentlich gibt. Und spricht Plato von angeborenen Ideen und eignet sich später Kant (leider) den irreführenden Ausdruck *a priori* an, so müssen wir verstehen, dass damit niemals eine zeitliche Bestimmung, eine historische Aussage über die Entstehung der Erkenntnis beabsichtigt ist. Diese wäre im Rahmen des kritischen Denkens sinnlos. Vielmehr haben wir gesehen, dass die beiden möglichen Allegorien dieser Gruppe — das Vorn und Hinten in der Zeit und das Vorn und Hinten im Raume — sich genau entsprechen; um den Sinn von *a priori* und *a posteriori*, wie die Kritik diese Begriffe lehrt, richtig zu verstehen, werden wir darum gut tun, sie uns nicht nur zeitlich, sondern auch räumlich vorzustellen; dann heisst *a priori* das, was uns im Rücken liegt, und *a posteriori* das, was vor uns sich bewegt. Diese Worte sollen eigentlich nichts weiter als eine topographische Unterscheidung zum Ausdruck bringen, und die Topographie zeitlich aufgefasst ist Chronologie. Sie erinnern sich, dass nach Plato's grosser Entdeckung Erkenntnis — also die Welt und das Ich — in einer Indifferenzzone zwischen Zweierlei gezeugt wird und selber zeugt:

Die dich zeugte, wo du zeugtest,

so aber, dass immer Zweierlei — Welt und Ich, Objekt und Subjekt usw. — gegeben ist, gleichviel, ob man die Erkenntnis als zeugend oder als gezeugt auffassen will. Das *a priori* und *a posteriori* bezieht sich nun auf nichts weiter als auf die zwei Seiten dieser Gleichung, um sie voneinander zu unterscheiden. In der Vorstellung „Idee“ denken wir diese Einheit als z e u g e n d, nämlich in dem Moment des Zerspaltens nach zwei entgegengesetzten Richtungen, als aktiv; in der Vorstellung des *a priori* und *a posteriori* wird die Einheit als aus Zweierlei g e z e u g t, also passiv, vorgestellt. Ob Sie dann früher und später oder hinten und vorn oder, wenn es Ihnen besser gefällt, rechts und

452

links oder auch oben und unten sagen, das ist vollkommen gleichgültig. Es ist im Grunde genommen das selbe Verhältnis, das ich im vorigen Vortrag als „nach innen“ und „nach aussen“ zur Schematisierung der philosophischen Systeme gebrauchte. Am besten aber behält man das Bild der beiden Ufer mit dem Fluss dazwischen vor Augen; *a priori* heisst dann „hüben“, *a posteriori* „drüben“. Wir Menschen fussen von Natur auf dem Ufer des Unsichtbaren und schauen gleichsam hinüber auf das Sichtbare wie auf ein Jenseitiges und erblicken es gerade deswegen so deutlich. Natürlich empfinden wir aber alles, was auf unserem Ufer heimisch ist, uns näher — näher im Raume, näher in der Zeit — als das drüben Gelegene. Ein umgekehrtes Verhältnis kann man sich ja, wenn nicht gerade vorstellen, so doch wenigstens ausrechnen: für ein solches Wesen, das von Natur auf dem anderen Ufer stünde, wäre „Gedankengestalt“ was für uns „das Sichtbare“ ist, ein Flüchtiges, schwer zu Erhaschendes. Es trüge alle möglichen Wahrnehmungen im Kopfe, geradeso wie wir alle möglichen Ideen *in nuce* im Kopfe haben, und es hinge von seinem Genie und seiner methodischen Ausbildung ab, ob es mehr oder weniger zahlreiche hervorbrächte; es würde sie auch — bei näherer Überlegung — als sein Werk, seinen Besitz, sein *a priori* empfinden, wogegen die Kategorien, die Grundbegriffe und das ganze Heer von Ideen (im Platonischen Sinne), die für uns sozusagen das Schema, die uns angemessene Architektonik der Erkenntnis ausmachen, für dieses Wesen das *a posteriori*, das nach und nach, bruchstückweise Entstehende und nie vollendet Vorzulegende wäre. Ein solcher Intellekt, der die Gedanken und die Naturgesetze und die Gestaltungsideen in den Wahrnehmungen eingeschlossen und gleichsam eingewickelt fände, würde danach jagen wie wir nach seltenen Pflanzen und Tieren und sie in Gedankenmuseen und Naturgesetzherbarien und Ideenabgüssen aufheben, um sie nicht wieder zu verlieren. Er

müsste die Gedanken in Spiritus tun und die Ideen ausstopfen lassen, da bei ihm nur die Wahrnehmungen ewig, 453 die Gedanken dagegen vergänglich und schnell verwesend wären. Doch ich halte mich nur deswegen einen Augenblick bei der Ausmalung dieser Gedankenposse auf, weil sie vielleicht dazu dienen kann, Ihnen die Relativität der Vorstellungen *a priori* und *a posteriori* zu Gemüte zu führen. Würden wir uns die Erkenntnis (das Welt-Ich) als ein Absolutes vorstellen, ich meine, wären wir Menschen dazu befähigt, eine solche Vorstellung wirklich zu erfassen, so verlören jene Ausdrücke sogar alle, ja auch ihre allegorische Bedeutung; wie aber die Dinge einmal stehen, wo alles, was ist, für uns Menschen Beziehung ist, dienen *a priori* und *a posteriori* zu einer tatsächlichen (nicht bloss logischen) Unterscheidung, zu einer Unterscheidung, die, weil sie innerhalb der Erkenntnis liegt, nur eines uneigentlichen, bildlichen Ausdruckes fähig ist, wofür uns der Raum die farbigere, die Zeit die feinere Allegorie bietet.

Ich hoffe, diese Andeutungen werden genügt haben, Sie ein für allemal über das leidige *a priori* — was es ist und was es nicht ist — zu orientieren; bei Kant kehrt der zu Grunde liegende Gedanke in vertiefter Gestalt wieder und bildet eigentlich die Grundlage seiner ganzen Kritik der Vernunft; doch nennt er jedes materiell aufgefasste *a priori* eine *philosophia pigrorum*, „Philosophie der Faulen" *(D., coroll. zu sect. III)*; solange Sie damit den Schatten eines buchstäblich zu verstehenden Angeborenseins oder Früherseins verbinden, ist an ein Verständnis für Kant's Art, die Welt zu erschauen, nicht zu denken.

Übergang

Somit wären unsere Untersuchungen über die bleibenden und darum symbolischen Wert besitzenden Gedankengebärden Plato's und über die mit ihnen organisch verbundenen Hauptallegorien seiner Darstellung beschlossen. Einiges Nähere über die Art und Weise, wie Plato zwischen

den verschiedenen Bestandteilen der Erkenntnis unterschieden, wie weit, heisst das, er seine Analyse des Menschengeistes getrieben hat, wird sich erst später ergeben, wenn der bald zu unternehmende Exkurs uns reichlich mit anschaulichem Material versehen hat. Dahin wollen wir jetzt eilen. Plato selber hat ja nie volle kritische Klarheit über diese Analyse besessen, und so lernen wir das Persönliche seines Denkens besser verstehen, wenn wir es am 454 Werke belauschen, als wenn wir die sogenannten ,,Ergebnisse" künstlich herausdestillieren. Hiermit wäre unser nächstfolgendes Ziel bezeichnet.

Der Widerstreit in der Vernunft

Für diesen Plato am Werke, wie wir ihn zu erblicken suchen, ist ohne jede Frage das Eine, das in allen Dialogen immer Wiederkehrende vorzugsweise bezeichnend, nämlich dass eine bestimmte Tatsache — das heisst also das aus genauer Beobachtung erfolgende Gewahrwerden einer bestimmten Tatsache — Plato zum kritischen Denken überhaupt veranlasst und ihm jene Gebärde des Sichumwendens abgenötigt hat. Immer wieder und wieder richtet sich diese eine Tatsache fragend und mahnend vor ihm auf. Aus dem Staunen hierüber erwächst seine Methode und im weiteren Verlaufe seine Philosophie. Er entdeckt nämlich, dass jede einfache und grundlegende Frage allgemeinen Inhaltes, sobald sie mit voller Redlichkeit weit genug zurückverfolgt wird, in dem Versuche, ein Letztes, Endgültiges darüber zu ermitteln, eine zwiefache Antwort, zwei sich direkt widersprechende Lösungen zulässt; jede von beiden scheint die andere auszuschliessen, und doch vermögen wir Menschen es nicht, mit der einen Antwort allein auszukommen, sondern wir halten je nach dem Standpunkt, auf den wir uns für den Augenblick stellen, das eine Mal das eine, das andere Mal das andere für wahr; es ist ein beständiges Hin- und Herpendeln, und zwar aus einem Extrem ins andere — etwa wie eine Wage mit labilem Gleichgewicht — da jede vermittelnde Lösung ausgeschlossen ist. So z. B. urteilt unsere Vernunft: die Welt

muss einen Anfang in der Zeit gehabt haben — denn jede Wirkung setzt eine Ursache voraus, und gäbe es nicht erste Ursachen, so könnte die Welt heute nicht bestehen — ebensosehr muss aber unsere Vernunft dem entgegengesetzten, streng logisch nachweisbaren Satze recht geben: die Welt kann keinen Anfang in der Zeit gehabt haben, denn wie könnte eine „erste" Ursache ohne vorhergehende Ursache entstanden sein? In der selben Weise lässt sich nachweisen, es müsse letzte unteilbare Einheiten geben, sonst käme keine Welt zustande (vgl. Bruno in unserem vorigen Vortrag), und doch wird sich auf der ganzen Erde kein Mensch finden, der von irgend einem noch so kleinen Partikelchen Materie leugnen würde, man könne es noch weiter teilen. Kant nun, der in seiner unvergleichlichen Weise diese Verhältnisse endgültig aufgeklärt hat, nennt dieses Phänomen des Menschengeistes dessen „Antithetik", d. h. den Widerstreit der Behauptungen, oder — noch häufiger — die „Antinomie" der Vernunft, d. h. den Widerstreit zwischen den Gesetzen des Denkens. Und er sagt darüber: „. . . von selbst und zwar unvermeidlich gerät die Vernunft in diese Antithetik, und wird dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Überzeugung, den ein bloss einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; beides ist der Tod einer gesunden Philosophie . . ." *(r. V. 434).* Doch, richtig verstanden ist diese Antinomie „die wohltätigste Verirrung, in die die menschliche Vernunft je hat geraten können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf . . ." *(pr. V., 2. B., 1. Hpt.).* Für Kant, genau so wie für Plato,

455

war es diese Tatsache — diese natürliche Antinomie der menschlichen Vernunft — die ihn überhaupt zur Kritik der Erkenntnis antrieb und ihm dabei den Weg wies; in einem Brief des Jahres 1798 schreibt er: „. . . die Antinomie der reinen Vernunft . . war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das *(sic)* Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben" *(Br. III, 255).* Und an uns alle richtet er die Mahnung: „Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmassungen stutzig zu machen und zur Selbstprüfung zu nötigen" *(Prol. § 52b)*[422]. Plato ist es, wie gesagt, ebenso wie Kant ergangen; ohne einen technischen Ausdruck dafür zu besitzen, spricht er doch überall von dieser natürlichen Antinomie, und einmal führt er sogar eine bisher wenig beachtete Bezeichnung für sie ein, die die Gegensätzlichkeit seiner bejahenden Methode im Verhältnis zu Kant's verneinender um ein fast rührendes Beispiel bereichert. Anstatt den Widerstreit als einen „Skandal" zu empfinden 456 und für ihn einen widerborstigen abstrakten *terminus technicus* einzuführen, preist ihn Plato vielmehr als dasjenige Element unseres Geisteslebens, welches zum kritischen Nachdenken anregt, anreizt, auffordert (παρακαλέω), und nennt ihn einmal fast mit dem selben Namen wie die Christen später ihren Heiligen Geist, nämlich den *Parakletikos*, den Rufenden und Helfenden, der zugleich aufstachelt und tröstet. Denn ohne die Antinomie der Vernunft, meint er, würden wir die enggrenzende empirische Mauer nie auch nur bemerken; sie ist es, die uns erst aufmerksam macht, dass die blosse Wahrnehmung und Ideenbildung in Wirklichkeit „nichts Gesundes ausrichten". Nur dort, wo jede Behauptung die gegenteilige „herausfordert", können wir sicher sein, das Problem des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Verstand (Sichtbarem

und Unsichtbarem) an der Wurzel zu erfassen *(Republik 523 fg.)*.

Was ist nun diese den Kritiker anregende, den naiven Menschen in Verzweiflung bringende und den Dogmatiker zur Gewaltsamkeit reizende Antinomie unseres Denkens? Auf welcher Eigenschaft des Erkenntnisvermögens beruht dieser merkwürdige, nie zu schlichtende innere Widerstreit? Einzig Plato und Kant können die Frage beantworten, weil sie allein naturwissenschaftlich beobachtet haben, statt zu spintisieren. Kant hat freilich die erforderliche Analyse der Erkenntnis weit genauer ausgearbeitet als Plato, bei dem sie naiv und einfach blieb; doch halte ich darum Plato's Auffassung für noch geeigneter, die von diesem Standpunkt aus sich auftuenden grundlegenden Wahrheiten anschaulich mitzuteilen. Kant ist ausserdem, dort wo er die Antinomie speziell abhandelt, selber in der Hitze seines Kampfes gegen die Panlogiker ziemlich tief in die Sophistereien der Jahrhunderte hineingeraten; so will es mich dünken; hier pfropft sich bei ihm eine Negation auf die andere, bis man nicht mehr weiss, wo einem der Kopf steht; Plato dagegen erblickt die Sache gross und einfach; folgen wir also zunächst diesem.

Für Plato handelt es sich bei aller Antinomie der Vernunft einfach um einen Widerstreit zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem: was Einheit schafft, ist das unsichtbare Ich (der Verstand), was Vielheit schafft, ist die sichtbare Welt (die Sinnlichkeit). Ohne die Vielheit gäbe es freilich nichts — „dem Menschen wohnt von Natur weder Wissen (ἐπιστήμη) noch Wähnen (δόξα) bei" *(Menon 98 D)* — ohne ununterbrochene Vereinheitlichung gäbe es aber keine Erkenntnis, also ebenfalls nichts[423]). Wir haben 457 ja schon gesehen, wie das Denken, indem es Ideen schafft, eine Welt erschafft. Schon hier empfindet Plato einen Kampf; die Dinge widerstreben; sie wollen nicht „idealisiert" werden; nie auch erreicht ein einzelnes Wesen die

Vollendung der Idee, wie sie der Mensch selbstherrlich entwirft. Darum unterscheidet unser Aristokrat zwischen einem „Höheren“ und einem „Tieferen“, einem „Echten“ und einem „Unechten“, einem „Edlen“ und einem „Unedlen“, ja — wenn ihn die Begeisterung (die *Mania)* erfasst hat — zwischen einem „Wahren“ und einem „Erlogenen“, zwischen einem „Etwas“ und einem „Nichts“: das eine ist die Idee, das andere ist das Wahrgenommene, und das heisst das *Eikon (Rep. 509 E),* der Schatten an der Wand. Diese selbe Gemütsrichtung herrscht nun weiter. Alles, was Einheit schafft, stammt nach Plato vom Gedanken, vom Unsichtbaren, vom Ich und ist daher das Edle; alles, was Vielheit schafft, kommt von den Sinnen, von der Sichtbarkeit, von dem Nicht-Ich, es ist das Unedle und der Feind. Das Gesetz — das ist es, was Plato überall zu entdecken und nachzuweisen, zu erschaffen und aufzuzwingen sucht; und das Gesetz ist nicht bloss Werk, sondern auch Wesen des Ich[424]). Die einfachsten Ideen — die Ideen der wahrgenommenen Dinge — sind schon „Gesetze“; durch sie werden ungezählte Einzelgegenstände (d. h. Wahrnehmungen) gezwungen, sich bestimmten Gedankengestalten unterzuordnen, sich ihnen einzureihen. Dass diese Gedankengestalten nach Plato
458 „Hypothesen“ sind, haben wir schon gesehen (S. 443); umso stolzer steht der Mensch da; nicht einmal eine einfache Gegenstandsidee, wie Hund oder Tier, ist ihm in der Gestalt, in der sie in seinem Geiste lebt, von der Natur gegeben; vielmehr macht er sie selber und kann sie nach Belieben weiter und enger fassen, nach unten zu zerspalten, nach oben hin in umfassendere Ideen einschmelzen. Alles mit dem einen Zweck, das Sichtbare zu bannen und es zu einem Gedachten zu läutern. „Aus welcher Ursache auch etwas aus dem Nichtsein in das Sein übertritt, gleichviel, ein dichterisches Erschaffen findet dabei alleweil statt“ *(Gastmahl 205 B).* Denn Erkenntnis ist nicht etwas Fertiges, vielmehr ist sie ein Mehr und ein Weniger; sie

wächst, je methodischer und vollkommener das System der Vereinheitlichungen durchgeführt wird. So z. B. *(Menon 98 A)* verflattern auch „richtige Vorstellungen“ bald in nichts, falls sie nicht „festgebunden“ werden durch „die vernunftgemässe Erfassung von Ursache und Wirkung“ (αἰτίας λογισμῷ); hierdurch erst entsteht „wahre Erkenntnis“; mit anderen Worten, das wahrgenommene Sichtbare wäre keine Einheit, keine Natur, wenn nicht die Vernunft mit ihrem Gesetze der Kausalität die einzelnen Erscheinungen aneinander „festbände“; und dieses Gesetz ist *a priori*, ist *Anamnesis* (wie Plato an der selben Stelle hinzufügt), denn Kausalität erst macht Erfahrung möglich. Und wie wir — von unserem Ufer des Denkbaren, des *Topos Noetou* aus — die Ursächlichkeit setzen, so setzen wir auch die Zeit; innerhalb ihrer wirkt die Ursache, in ihr werden alle Erscheinungen in eine einzige Reihe eingeklemmt, aus der sie gar nicht herauszuspringen vermögen, sie „bindet“, sie „vereinheitlicht“. Ebenso setzen wir den Raum, dessen Bedeutung für die Zurückführung sämtlicher Wahrnehmungen der Sinnlichkeit auf eine einzige Einheit uns im Descartesvortrag deutlich wurde (S. 256 fg.) und von dem Plato bemerkt: „Diese Idee (des Raumes) ist es weder möglich sinnlich wahrzunehmen noch folgerecht zu denken; mit einer Art Zwittervermögen unseres Geistes — halb Sinnlichkeit, halb Verstand — stellen wir wie Traumbefangene sie uns vor“[425]). Und so setzen wir Menschen nun — ohne von dieser unserer instinktiven Methode ein kritisches Bewusstsein zu besitzen — eine „Idee“ nach der anderen und binden so die Flucht der Erscheinungen immer fester zu einer Einheit. Nur auf diesem Wege wird aus Wahrnehmung Wissen, und 459 nur auf diesem Wege wird nach und nach — bei methodischer Anwendung — aus Wissen Wissenschaft. W i s s e n s c h a f t bedeutet etymologisch „gestaltetes Wissen“; an ihr sieht man, wohin es der Mensch bei konsequenter Ideenbildung bringen kann. Alle sogenannten Naturge-

setze sind Ideen, d. h. Gedankengestalten, durch die ein Vielfaches zu einer Einheit gebunden wird; zu Grunde liegen natürlich Wahrnehmungen, wie bei der Idee „Hund" auch Wahrnehmungen zu Grunde lagen; doch das Gesetz als Gesetz ist ein Gedanke, ist ein Glied in einem unendlich künstlichen Gedankenaufbau. Auf diesem Wege nun geraten wir in die Antinomie der Vernunft und werden wir — wie Plato mit schlichter Grösse gesteht — „unfähig, Wahres auszusagen" *(Timaios 52 C)*. Denn eine jede dieser Vereinheitlichungen ist ein Gewaltakt. Freilich, ihn ausüben zu wollen und zu können, ist ein prometheisches Geschenk der Götter; was den Menschen zum Menschen macht, ist, dass er Ideen bildet. Ein *Poietes* ist der Mensch, ein „Macher", ein Dichter, ein Schöpfer von Gedankengestalten. Auch Dichtungen aber stimmen nie ganz; irgendwo hapert's auch im genialsten Kunstwerk; denn Kunst ist intensive Einheitsbestrebung, und Einheit ist ein Gedanke, nicht eine empirisch mögliche Erscheinung. Wie viel mehr muss das hier der Fall sein, wo nicht Kunst, sondern der blinde Drang nach Verstehen, Können, Herrschen das ganze Menschengeschlecht nach bestimmten vorgezeichneten Richtungen gewaltsam unüberlegt immer weiter und weiter treibt! Wie harmlos und wie fraglos einwandfrei scheint es, alle jene uns wohlbekannten, zwar sehr verschieden gestalteten, doch durch bestimmte Züge einander unverkennbar ähnelnden vierfüssigen Haustiere zu der Idee „Hund" zusammenzufassen, und doch will uns eine modernste Wissenschaft belehren, dass es unter lebenden Wesen überhaupt gar keine Arten gebe, sondern lauter Individuen nebeneinander, wodurch jedenfalls Plato, der ausdrücklich gelehrt hatte, alle Ideen — auch die scheinbar bloss appelativen — seien in Wirklichkeit nicht ein durch Wahrnehmung Gegebenes, sondern ein vom Menschengeist ausgeübtes „Erzeugen zum Sein", glänzend gerechtfertigt scheint. Zu Grunde liegt hier jene Urantinomie (wenn ich mich so ausdrücken darf), die Plato am meisten be-

schäftigt hat und von der wir vorhin den Ausgang nahmen: wie ist es möglich, dass Einheit und Vielheit nebeneinander bestehen? Einheit nämlich nicht als Glied der Zahlen- 460 reihe, sondern als Gegensatz zur Kategorie der Grösse und Zahl. Ohne Wahrnehmungen — also ohne Vielheit und Zahl — keine Erkenntnis, keine Welt, kein Ich; ohne organisch unzerstückbare Einheiten und Einheit ebenfalls keine Erkenntnis, keine Welt, kein Ich. Wer soll diesen Widerstreit schlichten? Und doch, sagt Plato, ist aus dieser Setzung, ,,dass Eines Vieles und Vieles Eines sei . . . jede Entdeckung hervorgegangen, die irgend einen Bezug auf Wissenschaft (τέχνη) hat“ *(Philebos 14* und *16)*. Und wo wir auch hinschauen, finden wir ähnliche unlösbare Widersprüche: die Idee des Raumes schenkt zwar Einheit, doch zugleich nach oben unbegrenzte Ausdehnung und nach unten unbegrenzte Teilbarkeit; die Idee der Zeit setzen wir und sind dann, um endlosen Widersinnigkeiten zu entrinnen, gezwungen einzugestehen, ein Früher und ein Später gebe es im eigentlichen Sinne nicht (S. 451); die Idee der Ursächlichkeit hatte uns den unvergleichlichen Dienst geleistet, die flüchtigen Vorstellungen aneinander — also zu einer Einheit — fest zu binden; jetzt verstrickt sie uns aber in den ewigen Regressus, wo wir zwischen der Notwendigkeit eines Anfangs und der Unmöglichkeit eines Anfangs hin und her geworfen werden, ohne je eine Lösung finden zu können. Und so weiter.

Kant's Sache ist es nun, eine theoretische Aufklärung dieser Verhältnisse zu suchen und zu finden. Für ihn handelt es sich um einen nur ,,scheinbaren Widerstreit“, und zwar entspringt dieser Widerstreit aus der mangelnden Unterscheidung zwischen unseren verschiedenen Erkenntnisarten und (als Folge hiervon) auch zwischen unseren verschiedenen Erkenntnissen. Wir verwechseln nicht nur Verstand und Sinnlichkeit, sondern auch Erfahrung und Idee, Ding an sich und Ding wie es uns scheint. Er weist nach, dass einige Antithesen (so z. B. der Wider-

streit der Meinungen bez. einer endlosen Teilbarkeit der Materie) darauf beruhen, dass beide entgegengesetzten Behauptungen falsch sind, indem wir das, was für die Erscheinungen (die wir ausschliesslich kennen) gilt, stillschweigend auf reale Dinge übertragen, als wüssten wir etwas von einer Natur ausserhalb der menschlichen Erfahrung und ihrer einengenden Gesetze, wogegen bei anderen Antinomien der Widerspruch nur ein logischer ist, nicht ein realer, indem ein Gesetz, das für das Sichtbare gilt, nicht notwendigerweise auch für das Denkbare zu gelten braucht, und umgekehrt, so dass zwei entgegengesetzte Behauptungen zu gleicher Zeit wahr sein können, 461 — z. B. wenn die Antinomie uns die Wahl zwischen Freiheit und Notwendigkeit aufzwingen will, während uns die Erfahrung lehrt, dass beide tatsächlich nebeneinander bestehen.

Auf Kant und seine Lösung der Antinomie der Vernunft kommen wir noch zurück; vorderhand wollte ich Sie bloss im Vorübergehen auf die Möglichkeit einer kritischen Lösung aufmerksam machen[426]). Für den Augenblick aber bleiben wir bei Plato. Dieser fasst die Sache anders auf, ganz schlicht und ganz praktisch. Er nimmt einfach die Widersprüche als gegeben und unlösbar an und fragt: zu welcher Seite schlage ich mich? Und da lautet die Antwort durchwegs: zu derjenigen Seite, die auferbaut, die Zusammenhänge schafft, die Gesetze ausarbeitet, zu der Seite, die Wissen gibt und zunehmende Wissenschaft verspricht, kurz, zu der ideenbildenden Seite, zu der Seite, „die im Vielen das Eine zu erblicken strebt“ *(Gesetze 965 B)*, möge die Sinnlichkeit sich damit abfinden, wie sie kann. Ihm ist's um die Tat zu tun, um jenes „Gestalten“, welches für ihn im griechischen Worte *Idea* als dessen Seele eingeschlossen lag; dazu soll die Kritik ihm dienen. Dass hierbei die Bedeutung des Sichtbaren von ihm oft unterschätzt wird, soll nicht geleugnet werden; unser Exkurs wird uns genauen Aufschluss hierüber geben und uns so die Achil-

lesferse der Platonischen Anschauung erkennen lehren. Doch vergessen wir nicht: Plato kämpfte gegen ein Volk von Denkern, die in voller Naivität „empirisch" vorzugehen glaubten, wenn sie in die Natur hinausguckten und darüber ohne weiteres urteilten (Heraklit), oder wenn sie in sich hineinschauten und ihren logischen Sinn ebenso naiv befragten und darnach ebenfalls unbedingte Urteile fällten (Parmenides); eine kritische Einsicht in die Art, wie die menschliche Erkenntnis entsteht und wie sie nach und nach zur Wissenschaft der Natur wird und zur grundsätzlichen Veredelung des Ich führen kann, besass vor ihm, neben ihm und nach ihm kein Mensch; bei uns heute steht es ja auch nicht wesentlich besser; so wurde er in die einseitige Betonung desjenigen hineingedrängt, was er als das Entscheidende für Menschenwissen und Menschenwürde erkannt hatte. Und was Sie einsehen lernen müssen ist dies, dass, wenn auch Plato einseitig vorging, er es nicht als mystischer Schwärmer, als Begründer Gott weiss welches konfusen Wolkenkuckucksheims unwahrnehmbarer „Ideen" tat, sondern als der einzige Mann, der das Wesen 462 unseres Wissens begriff, und als der wahre Begründer aller echten, bewussten Wissenschaft — Wissenschaft im Gegensatz zu roher Empirie, zu Logisiererei, zu Aberglauben und zu der in Aristoteles schon aufdämmernden Scholastik, kurz, als ein Mann, den wir auch heute als Erretter aus dem drohenden Geisteschaos zu bewillkommnen allen Grund hätten.

Sein und Werden

Jetzt haben wir den Mittelpunkt erreicht; jetzt sehen wir schon Plato am Werke; hier gilt es darum, ihn genau zu verstehen. Wir müssen die Antinomie in unserem eigenen Denken und Schauen blosslegen, sie bei uns selbst am Werke zeigen, an uns erfahren, was Plato an sich erfuhr, und daraus begreifen lernen, warum er im Interesse der Kultur und Wissenschaft die eine Richtung der anderen vorziehen musste, wobei sich aber zeigen wird, dass die genauere Kritik Kant's die Einseitigkeit in Plato's Art zu

schauen aufgedeckt und überwunden hat. Ich glaube, am besten packen wir die Frage an einem Punkte an, wo die unvermeidliche Logik, die auf unserem Ufer der Unsichtbarkeit herrscht, wenigstens in einem Lichtmeer von Anschauungsmaterial schwimmt. Die eine grosse Antithese zwischen Einheit und Vielheit tritt nämlich in sehr verschiedenen Formen auf, und ich wüsste in dieser Beziehung keine zweckentsprechendere Antinomie als die zwischen Sein und Werden. Nur ein Werden, einen ewigen Fluss gibt es: so hatte Heraklit gelehrt; nur ein Sein, ein ewig Unbewegtes gibt es: so lautete die Lösung des Parmenides; im Widerhall dieser beiden Hauptschulen (von denen jede die eine der beiden antinomischen Thesen zum Dogma erhoben hatte) wuchs Plato auf und gelangte zu der Einsicht: ,,Wie die Kinder, denen man zwischen zwei Leckerbissen zu wählen gibt, beides begehren, so muss der Weise von dem All beides aussagen — es ist unbewegt und bewegt", d. h. es i s t und es w i r d *(Sophist 249D)*[427]. Das hatte ihn die Kritik der Erkenntnis gelehrt. Doch glaubte er hinzufügen zu dürfen: ein W i s s e n gibt es nur vom Unbewegten (nämlich von unseren bleibenden Gedankengestalten, nicht von den flüchtigen Wahrnehmungen), und echte W i s s e n s c h a f t gibt es infolgedessen nur vom Sein, nicht vom Werden (vgl. *Philebos 59*). Da haben Sie des Mittelpunktes Kern.

463 Nun könnten wir allerdings diese Antinomie von Sein und Werden allgemein fassen und den ganzen Kosmos in Betracht ziehen; auf diesem Wege aber würden wir bald in brunonische Abstraktionen geraten; dagegen gibt es ein Gebiet, wo beides — das Sein und das Werden — im Brennpunkt erscheint, wo das Sein ,,Dasein" und wo das Werden nicht (wie bei den chemischen Stoffgemengen und den physikalischen Kräften) eine blosse Umwandlung aus x in y, oder blosse Zunahme oder Abnahme, sondern ein In-die-Erscheinung-Treten von etwas, was noch nicht da war, und ein auf immer Aus-der-Erscheinung-Entschwin-

den bedeutet: ich rede vom Leben. Ein wirkliches Werden gibt es gar nicht ausserhalb des Lebens, sondern lediglich Umlagerungen; wenn aber aus dem Kinde ein Mann wird, wenn das Wesen, das heute als Raupe kriecht, morgen als Schmetterling fliegt, so ist das ein „Werden" in des Wortes wahrer Bedeutung. Wer hierüber ein wenig nachdenkt, wird bald einsehen, dass ebenso auch von Sein — im eigentlichen Sinne — nur in Bezug auf Leben geredet werden kann: nur das, was wird, „ist". Die Anwendung beider Worte auf Lebloses geschieht unüberlegt und besitzt nur allegorischen Wert; zu Grunde liegt dabei die Vorstellung der Kinder und Wilden, dass alles belebt sei. Nicht bloss wurzelt diese Antinomie in unserem eigenen Selbst — das könnte man schliesslich von jeder behaupten — sondern wir erleben sie Tag für Tag; denn ein jeder von uns fühlt sich unverändert beharren — wäre das nicht der Fall, er würde sich selber nicht erkennen, er wäre kein Ich — und ein jeder von uns erfährt es täglich, dass sein Sein ein Werden ist; hier erhalten wir, wie Sie sehen, die Grundantinomie aller Antinomien. Also wollen wir die Antinomie zwischen Werden und Sein nur im Brennpunkt des Lebens in Betracht ziehen und zu diesem Behufe hier einen Exkurs über das Wesen des Lebens einschalten, in der Hoffnung, daraus über Plato's Art zu schauen — und infolgedessen auch über die Kant's — nicht unbedeutende Belehrung zu schöpfen.

* * *

Das Problem

Hier nun müssen wir, wie die Alten es zu tun pflegten, die Musen um ihren Beistand anflehen. Erschreckend leicht ist es, über die grossen Probleme der Natur zügellos zu phantasieren; von jeher war das Brauch und ist es heute mehr denn je; wir wollen jene Sophrosyne, d. i. Besonnenheit, die der dionysische Philosoph nicht müde wird zu predigen — es ist die Besonnenheit der Begeisterten — uns zur Schutzgöttin erwählen. Hier greifen wir in 464

brennende Tagesfragen hinein; doch wer den Winken Plato's und Kant's folgt, muss bald zu der Einsicht gelangen, dass heute die ganze Frage nach dem L e b e n falsch gestellt ist und dass darum die mit der Leidenschaftlichkeit eines schlechten Gewissens geführten Debatten über darwinistische Zuchtwahl und lamarckische Vererbung erworbener Eigenschaften usw. usw. allesamt an dem wahren Problem achtlos vorübergehen. Die heutige Biologie steht dort, wo der grosse Ptolemäus als Astronom und Albertus Magnus als Chemiker standen; sie erstrebt ein Unmögliches; und fördert sie auch — wie jene es taten — viele Tatsachen zutage, so bleibt es dennoch unmöglich, dort, wo nicht deutliche und richtige Vorstellungen des Gegenstandes selbst zu Grunde liegen, klare, der Wahrheit angemessene Erkenntnisse hervorzubringen. Wenn es uns nun gelingen wollte, Plato nachstrebend, einige solche grundlegenden Erkenntnisse zu erobern, so hätten wir sowohl für das Verständnis Plato's wie für das Verständnis des Lebensproblems viel gewonnen. Nur muss die Darlegung notgedrungen im theoretischen Geleise verbleiben; das ergibt sich aus unserem Vorhaben und ausserdem aus der Notwendigkeit, den Umfang dieses Vortrages nicht übermässig anschwellen zu lassen; eine an dem unübersehbar reichen Stoffe ausgeführte Darlegung der neuen, Platonischen Lebenslehre, wie sie mir vorschwebt, würde in knappster Fassung zwei starke Bände erfordern. Sie sollen nur wissen, dass ich schon seit etwa zwanzig Jahren über das Problem nachsinne und Material sammle, so dass die heutige Kürze nicht etwa Leichtfertigkeit bedeutet. Auch sollen Sie nicht argwöhnen, ich wolle Metaphysik an die Stelle von Beobachtung setzen; im Gegenteil, was mir als Ziel vorschwebt, ist die Befreiung der Anschauung, jener ,,Welt des Auges", von der in unserem ersten Vortrag die Rede war; ich glaube, unser Denken — unser Denken in Bezug auf das Leben — wird reicher sein, wenn wir eine unbefangenere und darum reinere und

wahrheitsvollere Anschauung besitzen. Plato lehrt uns aber, dass die Augen des Körpers nur durch „das Auge der Seele" (S. 430, 441) sehen lernen. Die Ideen strecken wir wie Fühlhörner aus; sie sind — wie Plato sie nennt — „Hinüberführende", das heisst, sie sind gleichsam Nachen, die uns von dem Ufer des Landes, wo nur gedacht wird, auf dasjenige hinübertragen, wo das Schauen waltet. Es 465 kommt darum bei unserem Naturerkennen viel darauf an, wie unsere Weltanschauung beschaffen ist: sie kann jede unbefangene Anschauung von vornherein verkrüppeln, sie kann sie beschwingen. Wir müssen eben *wissen*, dass wir Schöpfer sind und dass wir einer ewig schöpferischen Natur — als ihre Kinder — gegenüberstehen. Unser Sein ist ein Werden; auch unser Verstehen muss eine Bewegung sein, ein Entgegengehen, eine Willenstat. Hier wie überall treffen zwei Dinge zusammen, und erst wo sie aneinander aufschlagen, entsteht der Lichtfunke; eine reine, blosse Empirie ist unmöglich; schon der Gedanke daran ist unsinnig. Nicht aus Beobachtungen allein, sondern aus schöpferischen — und wenn ich so sagen darf willkürlichen — Ideen, vermehrt, gestützt, ausgebildet an Beobachtungen, entstand unsere Mechanik, und zwar gingen die Ideen voran und die Beobachtungen kamen hinten nach, und in ihnen bewährten sich die Ideen; aus schöpferischen Ideen — und wiederum recht gewaltsamen — entstand in gleicher Weise unsere heutige Energetik, wogegen unsere Biologen wähnen, mit Zugrundelegung rein empirischer Theorien, wie der darwinischen, auszukommen, ohne jemals das Lebensproblem selbst mit kühner, menschlicher Selbstherrlichkeit erfasst und gestaltet zu haben, wie Galilei den Stoff und Robert Mayer die Energie.

Stoff und Kraft

Die scharfe Scheidung zwischen Stoff und Kraft liegt unserer ganzen germanischen Wissenschaft zu Grunde[428]). Descartes ist der erste, der sie systematisch durchgeführt hat, indem er nicht nur die Trägheit des Stoffes und die Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit der gesamten Be- 466

wegungssumme (d. h. der gesamten Kraftsumme) im Kosmos lehrt, sondern immer wieder mit Nachdruck warnt, man dürfe nur ja nicht die Kräfte als „kleine Seelen" den bewegten Körpern zuschreiben. Doch fiel es ausserordentlich schwer, derartige konstruktive Gedanken den Menschen beizubringen; nur der praktische Erfolg auf beschränkterem Felde besass zunächst Überzeugungskraft; hier liegt Galilei's unsterbliches Verdienst. Seinen Arbeiten, die Grundsätze der reinen Mechanik betreffend, gelang es nach und nach, den Begriff von der Trägheit des Stoffes, d. h. von seinem neutralen Beharren in jedem Zustande — sei es der Ruhe, sei es der Bewegung — einzubürgern, doch recht langsam und unvollkommen; denn „die kleinen Seelen" blieben, und solange das der Fall war, war jene unbedingte Trägheit des Stoffes mehr eine mathematische Fiktion als eine wirkliche Erkenntnis; die praktische Anwendung hatte man von Galilei übernommen, nicht aber seinen Gedanken nachgedacht. Freilich sagte Newton, man solle nicht etwa die von ihm eingeführte und bedauerlich anthropomorphisch ersonnene Vorstellung der „Anziehungskraft" für eine physische Ursache halten, vielmehr diene sie lediglich als ein Ausdruck für mathematische Beziehungen; doch selbst die Physiker achteten bis vor kurzem nicht darauf, und noch heute dürfte den meisten Laien, wenn sie von der Anziehungskraft der Erde oder der Sonne reden hören, eine geheime, in die Ferne ausstrahlende Macht dieser Körper vorschweben, als wenn sie unsichtbare Fangarme ausstreckten und damit alles an sich rissen[429]). Es sind erst sechzig Jahre her, seit jener geniale Mann, Robert Mayer, die von Descartes und Galilei vorgeahnte Idee der „Kraft" wieder aufnahm, sie von aller Wirrnis und Mystik säuberte und wissenschaftlich klare, zahlenmässig fassbare Vorstellungen für sie gewann; und noch in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts — als doch schon ein Joule in England und ein Helmholtz in Deutschlanad den neu gewiesenen Weg

betreten hatten — wurde Mayer (der von Beruf nicht Physiker, sondern Arzt war) von den meisten Fachleuten als 467 „zudringlicher Dilettant" abgewiesen und musste von ihnen so arge Beschimpfungen über sich ergehen lassen, dass er vor Aufregung und Empörung in Delirium verfiel und zum Fenster hinaussprang. „Verwirrung" bringe er in die Physik: so meinten die Leute, die genau zweihundert Jahre Zeit gehabt hatten, die Ankunft einer rationellen Theorie der Kraft verständnisvoll zu erwarten; seine Lehre von der Umwandlung von Bewegung in Wärme und umgekehrt sei „vollkommen unwissenschaftlich"; seine „vermeintliche Entdeckung" — das Gesetz: es gibt in Wahrheit nur eine einzige Kraft, sie ist eine konstante Grösse — sei unhaltbar usw.[430]) So langsam pflegen Ideen Wurzel zu fassen — und zwar gerade darum, weil sie „Ideen" im Sinne Plato's sind, weil sie nicht draussen fertig vorliegen als „Dinge", nach denen wir nur die Hand auszustrecken brauchen, sondern vielmehr der Menschengeist sie erst „erzeugen" muss. Und doch war erst durch diese Idee echte physikalische und chemische Wissenschaft möglich geworden; eine richtig ersonnene, neue Idee schenkt neue Anschauung, das heisst neue Erfahrung in früher ungeahnter Fülle. Das ganze stolze Gebäude unserer heutigen Physikochemie ruht auf der Idee Robert Mayer's, wie er sie in einigen wenigen kurzen Arbeiten niedergelegt hat, und zwar in so durchsichtiger, schlichter Form abgefasst, dass jeder gebildete Mann diese Aufsätze mit Genuss lesen kann und es zu tun nicht unterlassen sollte[431]).

Dass einzelne Forscher, deren ganzes Denken der 468 Lösung bestimmter Probleme gewidmet ist, solche grundlegenden Gedanken wie die heute endgültig durchgeführte Unterscheidung zwischen Stoff und Kraft — strenger gesprochen, zwischen „Masse" und „Energie" — noch weiter subtilisieren und gewisse Physiker z. B. die Kraft als aus kleinsten Teilchen bestehend auffassen, von denen jedes

im Raume seinen bestimmten, unveränderlichen Ort hat, wo es zwar immerfort seine Bewegungsart wechselt, doch ohne die angewiesenen Grenzen seiner Vibration zu verlassen — was einfach einer Materialisierung, einer Verstofflichung der Kraft gleichkommt, wogegen andere und zahlreichere den umgekehrten Weg einschlagen und es vorziehen, von Atomen und Stoff überhaupt abzusehen, das heisst sie in Kraft aufzulösen: das braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wer heute Kraft verdinglicht, tut es nur zu einem besonderen Zwecke: er will die Verwandlung von Bewegung in Wärme, von Wärme in Elektrizität, von dieser in Licht oder in chemische Kraft usw. greifbar veranschaulichen; und wer umgekehrt die angeschaute Welt in einen leeren Raum mit Kraftzentren auflöst (S. 114), tut es nur auf dem Papier, seinen Berechnungen zulieb; die Scheidung in Stoff und in Kraft bleibt uns unverlierbar gewonnen und ist immer klarer und klarer herausgearbeitet worden[432]). Wollten wir im Ernst den Stoff als träg und undurchdringlich, als das passive „Nichts", als das jeglicher Bestimmung Bare — τὸ μὴ ὄν, wofür es schon Plato erkannte — aufgeben; wollten wir im Ernste darauf verzichten, die Kräfte als „unzerstörliche, wandelbare" Erscheinungen einer einzigen Kraft (wie Mayer in seiner ersten Veröffentlichung von 1842 sagt) zu betrachten; wollten wir die genauere Definition, die Helmholtz 1862 gab, „Die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bleibt bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert die selbe" irgend einem Wahne zulieb preisgeben: — unsere ganze Wissenschaft würde vernichtet sein, und mehr als sie, nämlich eine unermesslich reiche Anschauungsfähigkeit[433]).

Das Leben 469

Was uns noch fehlt, ist die Einsicht, dass das Leben ein Drittes ist, dass das Leben weder Stoff noch Kraft noch auch ein Erzeugnis von Stoff *plus* Kraft ist. Eine Rettung aus dem Chaos, in das wir — bei der ungeheuren Menge der empirischen Arbeit — täglich tiefer hin-

eingeraten, ist einzig durch die Einsicht möglich, dass die heutige Lehre, das Leben müsse aus Stoff und Kraft und den diese beherrschenden Gesetzen erklärt werden, genau ebenso unsinnig ist wie die Voraussetzung früherer Jahrhunderte, die Kräfte hingen den Stoffteilchen „wie kleine Seelen" an. Dass wir zu der Vorstellung „Kraft" nur durch Beobachtungen am „Stoff" gelangt sind, wird niemand leugnen wollen; wir haben ja soeben gesehen, dass eine reinliche Scheidung zwischen Kraft und Stoff das Werk erst der allerletzten Jahre gewesen ist; diese Scheidung war im Interesse der exakten Wissenschaft gefordert und hat zugleich anregend auf unsere ganze Weltanschauung gewirkt. Ebenso liegt es im Interesse der exakten Forschung und auch unseres ganzen Denkens, die Idee „Leben" als eine selbständige Idee — neben „Kraft" und neben „Stoff" — einzuführen.

Lichtenberg nennt irgendwo die mathematisch-mechanische Geistesrichtung „die Seele der unorganischen Natur"; das ist eine sehr feine Bemerkung. Um die Seele der organischen Natur zu erfassen, werden wir vermutlich der möglichst reinen Anschauung einen bedeutenderen Platz einräumen müssen. Stoff und Kraft sind ja von Hause aus Abstraktionen; zunächst sind sie Gedanken, dann erst finden wir sie in der Erfahrung; Leben dagegen ist einerseits persönliche Erfahrung, andererseits unmittelbare Anschauung. Darum glaube ich, dass das Leben sich uns erst in jener „Welt des Auges" erschliessen wird, von der Goethe sprach (siehe Vortr. 1, S. 41, 75). Das mir Menschen unmittelbar Gegebene ist das Leben, nicht das Leblose. Mein Sinnen über die Natur, mein Sinnen über mich selbst, mein Sinnen über das Leben — das alles ist ja Leben. Vom Leben aus trete ich an die Natur heran. Es ist darum unlogisch, illusorisch, unwissenschaftlich, unser ganzes Streben darauf zu richten, das Leben aus dem 470 Leblosen zu verstehen[434]). Das Stoffliche am Leben ist Chemie, das Energetische am Leben ist Physik; es gibt

aber noch das Leben des Lebens, dasjenige, was Stoff und Kraft bannt, und dies ist Gestalt. Geradeso wie ein „Verstehen" von Stoff-Energie in einem Erfassen von Bewegungsverhältnissen besteht, ebenso wird ein „Verstehen" von Leben ein Erfassen von Gestaltverhältnissen sein. Es gibt (wenn ich mich so ausdrücken darf) viel mehr im Leben zu sehen als im Leblosen, und das in jenem Gesehene steht ausserdem auf einer höheren Stufe in Bezug auf Würde oder Bedeutung oder Inhalt oder wie Sie es sonst nennen wollen. Wenn — wie wir im zweiten Vortrag sahen — das Denken das Licht als Licht auslöschte und nur noch gedachte, imaginäre Bewegungsschemen an seine Stelle setzte, so bedeutete das eine Methode, Kraft und Stoff zu verstehen; sobald aber der angebliche Strahl das Auge berührte, d. h. sobald das Leben rief: es werde Licht! — denn was wäre ein ungesehenes Licht? — da versagte die physikalische „Erklärung", und zwar nicht, weil sie schlecht wäre, sondern weil Leben ein anderes ist als Stoff und Kraft und darum hier andere Grundgesetze zur Anwendung kommen.

Lassen Sie mich gleich im voraus einem möglichen Missverständnis vorbeugen. Wie Kraft nur im Stoff erfahren wird, ebenso wird Leben nur im Stoff und an der Kraft erfahren. Wo wir in der Natur für die Erscheinungen der Kraft keine stoffliche Unterlage wahrnehmen können, erdichten wir sie und sprechen von Äther: daran tun wir recht; wo wir für die Erscheinungen des Lebens mit Stoff und Kraft nicht ausreichen — und jedes philosophisch ernst zu nehmende Werk der letzten Jahre über Physiologie und Biologie der Tiere und der Pflanzen wird Ihnen zeigen, dass wir an allen Ecken und Enden nicht ausreichen — da müssen wir, so behaupte ich, Stoff und Kraft erdichten (wenigstens sobald wir
471 exakte Wissenschaft treiben wollen). Gewisse neuere Naturforscher — gerade unter denen, die rein blicken und nicht bei Phrasen sich beruhigen können — lehren, eine

wirklich ausreichende mechanische Deutung des Lebens sei unmöglich, und es müsse die Vorstellung der „Lebenskraft“ in irgend einer Form wieder eingeführt werden; sie nennen sich „Vitalisten“ oder „Neovitalisten“; einige wollen sogar den Begriff „Seele“ in die wissenschaftliche Biologie einführen; ich glaube aber, hier mangelt eine philosophische Einsicht: nicht in den Erscheinungen, vielmehr in uns selbst liegt das Gesetz begründet, wonach wir die Natur mechanisch deuten müssen; von diesem Gesetz dürfen wir nie einen Schritt abweichen. Gewiss werden Physik und Chemie zu einer Darstellung der Lebensphänomene nie ausreichen; diese Behauptung besitzt schon jetzt axiomatische Bedeutung. Doch Leben ist Gestalt, und der Gestalt kann man immer mechanisch beikommen; der geniale amerikanische Zoolog Edward Drinker Cope hat — wenn auch unbewusst — schon bedeutende Ansätze dazu gemacht oder wenigstens Winke gegeben[435]). Jedes Abweichen von diesem Grundsatz der unerlässlichen mechanischen Deutung scheint mir unbedingt verwerflich. Materialismus, Mechanismus, als letzte Vollendung die Zurückführung aller Phänomene auf mathematisch formulierbare Gleichungen: hierin, meine ich, liegt das Wesen, die Berechtigung und die Methode unserer exakten Wissenschaft eingeschlossen[436]). Und darum ist mir der Ausdruck „Lebenskraft“ womöglich noch verhasster als dem beschränktesten antimetaphysischen Empiriker; er schafft nur Verwirrung. Warum nicht lieber gleich von „Lebens-Stoff“ reden — jenem unglücklichen Begriff aus den Niederungen des syro-semitischen Völkerchaos, der sich noch immer im falsch verstandenen Abendmahle behauptet und uns in Bezug auf religiöse Kultur zu Genossen der Australneger herabdrückt? Der Idee „Lebenskraft“ entspräche eine Idee „Kraftstoff“, eine verworrene Vorstellung, nach welcher dem Stoffe geheimnisvolle Eigenschaften zukämen, wodurch dann alles vernichtet würde, was von Descartes und Galilei bis zu Mayer und Helmholtz geleistet worden

ist. Der Weg der Zukunft führt in der genau entgegenge-
472 setzten Richtung, nämlich zur endgültigen Trennung der Idee „Kraft" von der Idee „Stoff" und der Idee „Leben" von den Ideen „Kraft" und „Stoff".

Doch vielleicht unterbrechen Ihre Gedanken mich schon jetzt mit dem Einwurf, das, was ich als Idee einzuführen wünsche — das Leben als Naturerscheinung *sui generis* — sei etwas Unbestimmtes, Unfassbares, Rätselhaftes, ein neues Problem, ein Wort mehr zur weiteren Verwirrung der Begriffe .... Der Einwurf wäre unberechtigt, genau so unberechtigt, wie seinerzeit die ähnlichen Einwürfe gegen Mayer. Eine überflüssige Vermehrung der Gegenstandsbegriffe und -benennungen (wie sie viele Naturforscher belieben) verwirrt wohl das Verständnis, denn die Dinge erstarren dadurch sofort zu Wörtern und scheiden aus dem lebendigen Zusammenhang; doch eine neue, umfassende Grundidee dort einzuführen, wo in Ermangelung ihrer die Wahrnehmungen sich chaotisch anhäufen, kann nur klärend wirken, und das Verständnis einer wahren Idee wird immer erst aus ihrer Anwendung gewonnen, nicht aus ihrer versuchten Definition. Nichts auf der Welt ist weniger fasslich als die Idee „Stoff", sobald man die naive Anschauung verlässt, um darüber tiefer nachzudenken; „den dunklen Klumpen, den wir unwillkürlich hinzudenken, suchen wir vergebens ausserhalb unseres Denkens", meint Ernst Mach[437]), und hundertfünfzig Jahre vor ihm hatte Helvétius, der grundsätzliche Materialist, gesagt: *les hommes sont, si j'ose le dire, les créateurs de la matière*[438]); zuletzt bleibt nur eine vage Vorstellung der Ausdehnung, so dass Plato in seinem *Timaios* den Stoff mit dem Raum identifiziert — mit jenem Raume, den man eigentlich weder denken noch anschauen kann (siehe S. 458)[439]). Und was „Kraft" anbetrifft, so weist Heinrich Hertz die Forderung nach einer Definition dieses Begriffes mit den Worten ab: „Können wir das Wesen irgend eines Dinges durch unsere Vorstellungen, durch

unsere Worte erschöpfend wiedergeben? Gewiss nicht." Schlagen Sie in irgend einem Lehrbuch nach, Sie werden Definitionen von Kraft und Energie finden; Sie werden sie aber nicht verstehen[440]); treiben Sie einige Monate Physik, und Sie werden wissen, was Kraft ist, und begreifen, warum eine solche aus Anschauung geschöpfte 473 und auf Anschauung gemünzte, dennoch aber abstrakte Idee in keine logische Begriffsbestimmung eingezwängt werden kann. Hertz setzt nun an der besagten Stelle des weiteren auseinander, es komme bei allen Ideen — „Zeichen" nennt er sie — nur darauf an, ob sie zur Verdeutlichung der Beziehungen zwischen unseren Wahrnehmungen beitragen oder nicht, ob sie Widersprüche hervorrufen oder vielmehr Widersprüche tilgen und Verknüpfungen erleichtern[441]). Reden wir — der heutigen Gepflogenheit gemäss — von Stoff und Kraft, so betrachten wir eine Gleichung mit zwei Unbekannten; reden wir von Stoff, Kraft und Leben, so hat die Gleichung drei Unbekannte; jeder Mathematiker wird Ihnen sagen, welche Hilfe das für die Rechnung bedeutet, wenn undurchsichtige, zusammengesetzte Ausdrücke in elementare Bestandteile aufgebrochen werden können. Und Sie werden bald sehen, dass, wenn auch „Leben" ebensowenig logisch definierbar ist wie irgend eine andere Grundidee, diese Idee doch anschaulicher und dadurch auch fasslicher ist als die des Stoffes und der Kraft.

Zu allererst möchte ich Sie davon überzeugen, dass Leben nicht Stoff und auch nicht Kraft ist. Das Schwierige bei einem solchen Unternehmen ist, dass alles so einfach liegt, zu einfach, als dass man gut darüber reden könnte; zu Argument und Rhetorik fehlt hier der Spielraum; eigentlich handelt es sich um eine Aufforderung, die Augen zu öffnen, weiter nichts, und das hält dann der Zuhörer für kindisch oder für hochmütig. Denn Sie werden mir sagen, Sie wüssten auch ohne meine Belehrung, was Leben sei, Sie pflegten nicht Belebtes und

Unbelebtes, Organisches und Unorganisches zu verwechseln. Ich gestehe Ihnen aber in aller Demut, dass ich die Richtigkeit dieser Behauptung bezweifle; ich glaube, wir verwechseln allesamt immerfort das Leben mit dem, was nicht lebt, geradeso wie wir jahrhundertelang immerfort Kraft und Stoff miteinander vermengt haben. Es ist auch nicht anders möglich, solange wir nicht volle Klarheit über das grundsätzlich Unterscheidende besitzen. Plato, ja, der hatte alles, was lebt, zu einer Einheit zusammengefasst und gesagt: ,,Die Pflanze erweckt zwar besondere Ideen und Wahrnehmungen und bildet gleich-
474 sam eine andere Art Tier (ὥσθ' ἕτερον ζῶον) . . . . . doch dem Wesen nach ist die Pflanze genau ebenso ein lebendes Wesen wie das Tier" *(Timaios 77)*; und diese Gesamtheit des Lebens stellt er dem Nicht-Lebenden gegenüber. Das war aber das göttliche Genie dieses einen Mannes; niemand hatte ihn verstanden; und kaum war er tot, so lehrte Aristoteles, es gebe ,,einen allmählichen Übergang von dem Nicht-Lebenden zu dem Lebenden, so dass es verborgen bleibe, wo das eine anfange und das andere aufhöre." Das ,,Geschlecht der Pflanzen" befinde sich ,,mitteninne" zwischen Leben und Nicht-Leben und bilde eine Stufenreihe von solchen Pflanzen an, die kaum ein wenig Leben besässen, bis zu solchen, die fast so viel Leben wie ein Tier hätten *(Tiergeschichte VIII, 1,2)*. Dass dies alles — sowohl im ganzen wie im einzelnen — grundfalsch, geradezu unsinnig ist, bedarf heute keines Nachweises: die geringste einzellige Alge ist genau ebensosehr ,,Leben", ebenso völlig von der unorganischen Materie verschieden wie der Mensch, und das bescheidenste einzellige Aufgusstierchen ist ebenso rührig wie der Elefant und in mancher Beziehung noch verwickelter gebaut; ausserdem gehen die Pflanzen nicht allmählich in die Tiere über, vielmehr treffen beide nach unten zu zusammen, so dass Plato recht hatte, sie als die beiden Zweige einer Einheit aufzufassen. Doch trotz aller Belehrungen einer

genaueren Naturkenntnis wuchert in uns allen, und zumal in unserer Wissenschaft, der aristotelische Irrtum, die aristotelische Blindheit weiter. Vor nur wenigen Jahrhunderten versuchten die Gelehrten fleissig, in Retorten Homunculi zu brauen und noch heute, wo doch die glänzendsten Versuche des vorigen Jahrhunderts endgültig gezeigt haben, dass nicht die winzigste Lebenserscheinung, z. B. ein Bakterium, anders ins Dasein treten kann als von einem ebensolchen Bakterium hervorgebracht, dass Leben niemals aus dem Nicht-Lebenden, sondern einzig aus dem Leben entsteht — noch heute bleibt die spontane Generation (also das Entstehen von Etwas aus Nichts) ein Axiom unserer Wissenschaft; man rückt sie zeitlich und manchmal auch räumlich fern, doch das Dogma bleibt, und wohlbetrachtet ist unsere ganze Methode, das Leben aus Stoff und Kraft zu „erklären", nichts weiter als verkappte „spontane Generation", als verkapptes Beharren in der aristotelischen Irrlehre eines allmählichen Übergangs vom Unorganischen zum Organischen[442]). Und das ist weder mehr noch weniger als höhere Alchimie. Solange solche Gedanken unter uns überhaupt möglich sind, so lange umfängt uns noch der Geist des Mittelalters, so lange haben wir noch nicht hinausgefunden aus den modrigen Grüften des Scholastizismus in die freie Natur[443]).

475

Auf manches jetzt flüchtig Gestreifte kommen wir noch zurück; für den Augenblick muss es mir genügen, wenn ich Ihnen einiges Misstrauen gegen Ihr eigenes Urteil eingeflösst und vielleicht in Ihnen die Ahnung erweckt habe, dass es sich um ein Zurückfinden ins Einfache handelt — was immer dankenswert und meistens schwer ist. Jetzt wollen wir uns an einem anschaulichen Beispiel überzeugen, dass die dem Leben zu Grunde liegenden Ideen andere sind als die, welche Kraft und Stoff zu Grunde liegen, woraus ohne weiteres folgt, dass die Idee des Lebens eine autonome sein muss.

476

Stoff, Kraft, Leben

Zwei Vergleiche treffen Sie überall an. In dem einen

werden Lebensgestalten mit Kristallen in Parallele gestellt, in dem anderen redet man von einem ,,Kreislauf des Lebens", wobei dann die Vorstellung der kreisenden Gestirne sich einstellt; in dem ersten Falle wird, wie Sie sehen, Leben mit Stoff, in dem zweiten Leben mit Kraft für wesensverwandt erklärt. Das erste Bild (das der Kristalle) wird nicht etwa bloss als Bild, sondern als annähernder Ausdruck des Tatbestandes aufgefasst, so dass Sie es in fast allen Lehrbüchern finden und dass ein Forscher von der grossen Bedeutung eines Nägeli es als Grundlage einer ganzen Theorie des Lebens benutzt hat[444]); das zweite Bild aber (das der kreisenden Gestirne), das schon Humboldt gern anwandte und Moleschott populär gemacht hat, wird überhaupt nicht als Bild, sondern als exakte Veranschaulichung des Tatbestandes betrachtet. Und doch sind beide Vergleiche grundfalsch; in beiden findet sich weder Homologie noch Analogie noch irgend etwas ausser einem täuschenden, irreführenden Schein. Wohl hat ein Kristall eine Form, eine bestimmte, durch Gesetze der Mechanik bedingte Form[445]); diese Form ist aber nicht ,,Gestalt" in dem einzig wahren Sinn dieses Wortes; denn Gestalt bedeutet die Einheit eines Mannigfaltigen, wogegen es das Wesen des Kristalls ist, dass jedes kleinste Partikelchen jedem anderen Partikelchen sowie auch dem Ganzen identisch ist[446]). Wo aber jeder Teil jedem Teil und jeder Teil dem Ganzen identisch ist, da gibt es überhaupt keine sich gegenseitig bedingenden ,,Teile", und wo es keine Teile in diesem Sinne gibt, da gibt es auch kein ,,Ganzes", nichts, was man (im richtigen Verstande des Wortes) ,,Einheit" nennen kann. Mit Recht sagt Plato *(Pharm. 157):* ,,Nicht bei einer Vielfachheit kann man von Teilen reden, sondern dort nur, wo eine ideell erfassbare Einheit aus dem Zusammentreffen alles Vielen zu einem einzigen Ganzen geworden ist; hiervon erst kann man sagen, der Teil sei ein
477 Teil." Beim Kristall dagegen handelt es sich um eine äussere Ab- und Anlagerung; der Begriff eines ,,Ganzen" fehlt

notwendig, da es keine Einheit gibt, die erst aus Teilen entstünde, noch Teile, die, vom Ganzen getrennt, Bruchstücke wären. In einem Kristall kommen wohl Richtungen zum Ausdruck, die Grenzen aber sind zufällig. Ein Quarzkristall, ein Feldspatkristall kann so klein sein, dass nur die stärksten Vergrösserungen des Mikroskops ihn entdecken; von beiden sind aber Exemplare bekannt, die mehrere Meter an Länge und an Breite messen; zwischen den ersteren und den letzteren besteht gar kein Unterschied. Ein Quarzkristall könnte eine Meile lang sein, er könnte die Sonnenentfernung von 150 Millionen Kilometer an Länge erreichen, wenn er auf einem genügend grossen Himmelskörper entstünde. Obwohl nämlich für uns die Vorstellung Raum an den Gedanken des Stoffes anknüpft, ist der Stoff selber dem Raum gegenüber völlig indifferent; Begrenzung — und mit ihr Gestalt — schafft hier wie überall nur das Leben; ausserhalb des Lebens steht, wenn ich so sagen darf, stets der ganze Stoff und die ganze Kraft zur Verfügung, und das heisst ein Unbegrenztes. Ob ein Kristall gross oder klein, regelmässig oder unregelmässig wird, hängt vom Zufall ab, nämlich von äusseren Bedingungen; eine Figur, die sich nicht selbst begrenzt, ist zufällig. Ebenso indifferent ist ein Kristall der Zeit gegenüber; er wird durch äussere Ursachen, früher oder später, in fünf Minuten oder in fünf Billionen Jahren zerstört; an und für sich ist er ewig, oder richtiger gesprochen, zeitlos — nur aber, weil die Trägheit das Grundgesetz alles Stoffes ist. Und hier lassen Sie mich gleich und noch ehe ich die Gegensätzlichkeit des Lebens hervorhebe, zum zweiten Bilde hinüberspringen; Sie müssen nämlich wissen, dass jene beiden Bilder, die uns so verschieden schienen, wesentlich identisch sind. Wie im Kristall Stoff ausgeschieden und fixiert ist, so ist in einem Planetensystem Kraft ausgeschieden und fixiert. Hier ist der Proteus festgebannt. In der regelmässigen Abwechslung der sich gegenseitig bedingenden ,,Energie

der Bewegung" und „Energie der Lage" kreisen die Planeten um ihre Sonne und bewegen sich die Sonnen gegeneinander; nur der Zusammenbruch des Systems könnte die gebannte Kraft freigeben. Genau wie der Kristall ist also auch das Sternensystem ein S t a r r e s. Ebenso ist es auch ein Z e i t l o s e s. Denn was seinem Wesen nach unvergänglich ist (und höchstens durch äussere Perturbationen zerstört werden kann) hat keine Dauer. Auf einer Kreislinie ist es unmöglich, zwischen zwei Punkten irgend einen Wertunterschied zu entdecken; Dauer besitzt nur, was Anfang und Ende hat. So ist denn das Kreisende das Symbol des Leblosen; denn das Beharrende des Starren ist eben die ewig in sich selbst zurückkehrende Bewegung. Darum geht es nach den Hypothesen unserer Physiker in den einzelnen Molekeln, aus denen die Kristalle zufällig aufgebaut werden, genau ebenso zu wie in einem Planetensystem; ein anderes Symbol für das Nichtlebende sind wir nicht vermögend zu erfinden[447]).

Schon diese wenigen Erwägungen sollten wohl davon überzeugen, dass Leben etwas anderes ist als Stoff und als Kraft. Beim Kristall ist die bestimmte Form Wirkung, nicht Ursache; die Existenz des betreffenden Stoffes hängt in keiner Weise von der Ausbildung in kristallinischer Form ab, sondern bleibt ihr gegenüber völlig indifferent. Basalt ist genau ebenso vollkommen „Basalt", ob amorph oder hexaedrisch; Wasser kann zu Eis erstarren und zu Gas verdampfen: es bleibt der selbe chemische Körper, den ich jeden Augenblick wieder zu flüssigem Wasser zurückverwandeln kann; alle diese Vorgänge haben mit einem wirklichen Werden und Vergehen — mit Geburt und Tod der Lebensgestalt — nicht die entfernteste Analogie. Ein Atom Sauerstoff schwebt jetzt mit Stickstoff, Argon, Kohlensäure und Wasserdampf oberhalb der Erde als Bestandteil der Luft; eingeatmet, tritt es ins Blut, kreist vielleicht umher als Bestandteil eines Blutkörperchens, wird vom Organismus in rascher Folge in allerhand verschiedenen,

komplizierten Umwandlungsprodukten verwendet, gelangt in die Leber und von dort in die Niere, tritt heraus als Teil des Wassermoleküls $H_2O$, wird in der Erde von Silicium zu einem Stein gebunden usw. Und während nun diese unbedingte Trägheit das Wesen alles Stoffes ist, ist das Wesen der Kraft die beständige Umwandlung, ohne aber dass man im eigentlichen Sinne von einer Änderung 479 sprechen könnte ausser in der Richtung und dem momentanen Umfang der anfang- und endlosen Bewegung, da ja die Rückverwandlung ununterbrochen vor sich geht; die Metamorphosen der Kraft sind denen eines Wandelglases (Kaleidoskops), nicht denen einer Gestalt zu vergleichen; die Energie, die in dem einen Augenblick als Fallkraft wirkt, wirkt im nächsten als Wärme, verwandelt sich in ruhende oder sich bewegende Elektrizität, blitzt auf als Licht, verteilt sich wieder als Wärme .... Kraft ist eben ein Proteus; was einzig an ihm beharrt, ist die Bewegung, die wandelbare Bewegung. So stürmt denn dieser Proteus auch in die lebende Gestalt von aussen hinein, wandelt sich innerhalb ihrer in allerhand verschiedene Bewegungen und stürmt wieder hinaus; unverändert geblieben ist die Lebensgestalt — solange sie lebt; denn lebt sie nicht mehr, dann hat sie der grosse Vernichter aller Gestalt, die Kraft —

> Was zur Verzweiflung mich beängstigen könnte,
> Zwecklose Kraft unbändiger Elemente

— bald zertrümmert, zerstiebt, in das Nichts aufgelöst.

Zusammengefasst: Stoff verhält sich jeder Gestalt gegenüber völlig indifferent; Kraft zerstört Gestalt[448]).

Nun ist es ein Gesetz unseres Denkens, dass wir eine Idee nur klar erfassen können, wenn wir das Beharrende an ihr, ,,das notwendige Sein ihres Werdens" (wie Plato in seiner unmittelbaren Art sich ausdrückt, *Staatsmann 283 D)* bestimmen. Und so hat denn unsere exakte Wissenschaft mit Recht bestimmt, dass der Idee ,,Stoff" ein einziges Beharrendes, ein einziges Sein, oder sagen wir —

denn hier ist das Wort am Platze — ein einziger Begriff zu Grunde liege: der der Trägheit. Alle anderen sogenannten „Eigenschaften" des Stoffes, die Sie noch in den Lehrbüchern des 19. Jahrhunderts finden, sind aus den heutigen verschwunden; aus der Trägheit können sie alle abgeleitet werden. Und Sie sehen, ich vermeide es ängstlich, hier Metaphysik zu treiben; Kant hätte uns hundert Jahre früher als die Physik gelehrt, dass der Kategorie des Stoffes einzig die Vorstellung der Trägheit entspricht[449]);
480 doch wir wollen hier vorderhand bei der möglichst empirischen Anschauung verbleiben, und da erkennen wir im Gefolge unserer antimetaphysischen Naturwissenschaft: das Beharrende im Stoff, das, was das Wesen dieser Idee ausmacht, ist die Trägheit[450]). In ähnlicher Weise ist bestimmt worden, dass das Wesen der Kraft die Bewegung sei, und zwar Bewegung mit Betonung des Nebensinnes der Wandelbarkeit: Kraft ist das bewegliche Wandelbare[451]). Sagen wir nun mit der exakten Wissenschaft: Stoff ist Trägheit, Kraft ist Wandelbarkeit, und fragen wir uns in ähnlicher Weise, was ist im Leben das Sein des Werdens, das Beharrende, das Wesen? — so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: Leben ist Gestalt.

Weder im Stoff noch in der Kraft fanden wir etwas, was nur irgend eine Analogie mit wahrer Gestalt hätte; denn die „Gestalt" des Stoffes in des Kristalles „ewigem Schweignis" war nur der Ausdruck gewisser mechanischen Richtungslinien, abgesehen hiervon war sie zufällig, vorübergehend und bedeutungslos; und wenn wir an der Kraft in einem gewissen Sinne verschiedene Gestalten voneinander unterscheiden, z. B. Licht von Wärme, Elektrizität von Licht, so ist diese relative „Gestaltung" eine Tat des allgestaltenden Lebens. Sowohl Licht wie Wärme sind — wenn man sie als Kraftäusserungen betrachtet — nur Bewegung, weiter nichts, ein Unbegrenztes, Formloses; wir Lebenden, wir, die wir abgegrenzte Einheiten sind, treten in bestimmte Beziehungen zu einer „Umgebung"

und gestalten diese, indem wir Grenzen ziehen; diese Beziehungen sind je nach dem Grade der Organisation des lebenden Wesens mehr oder weniger zahlreich, mehr oder 481 weniger weit ausgebildet, darauf kommt's nicht an; wesentlich ist nur das eine: wir *sind* Gestalt, und weil wir das sind, *gestalten* wir alles, wozu wir in Beziehung treten, mit der selben Notwendigkeit, mit der wir uns nähren und die Nahrung verdauen und assimilieren. Stoff und Kraft gegenüber besitzen, wie wir sahen, nicht einmal Raum und Zeit, also nicht einmal die ersten Elemente zu jeder grenzenden Gestaltung, einen irgendwie fassbaren Sinn. Alles Leben dagegen hat notwendigen Anfang und notwendiges Ende im Raum und notwendigen Anfang und notwendiges Ende in der Zeit. Das Leben des Individuums bildet offenbar keinen Kreis, es führt nicht zurück zum Anfangspunkt; die gerade Linie — die Linie, die von einem Ort zu einem anderen, entfernten Orte führt — das ist das Symbol des Lebens. Auf der Kreislinie ist jeder Punkt dem anderen gleich, auf ihr ist alle Bewegung darum nur hypothetisch, da in Wirklichkeit kein Punkt vom anderen unterschieden werden kann und man folglich nie vom Flecke kommt; auf der Lebenslinie dagegen ist jeder Punkt von allen vorangegangenen und nachfolgenden inhaltlich verschieden und einzig die Gestalt beharrt. Raum kann es nicht für eine homogene Masse geben, sondern nur für ein Ganzes, dessen Teile verschiedene Orte in Bezug aufeinander einnehmen; in der Unterscheidung zwischen rechts und links wurzelt die Vorstellung des Raumes[452]). Zeit gibt es nur dort, wo der eine Augenblick von dem anderen unterschieden werden kann; Zeit ist Vergänglichkeit und besteht nur durch das Leben, in dem Leben und für das Leben. Darum hatte der indische Weise recht mit seiner Behauptung: „Ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst“[453]). Darum dürfen wir aber auch sagen: nur das Leben „*ist*“ wirklich, denn nur das Leben besitzt Dauer und Dasein. Nun haben wir aber gesehen,

dass das Beharrende am Leben die Gestalt ist; dieses Vergängliche, Begrenzte, Zeit- und Raumschaffende ist zugleich ein Unvergängliches; denn die zu Grunde gegangene Gestalt ist inzwischen durch Sprossung oder Zeugung neu entstanden, und so schenkt uns denn das Leben mit dem Begriff der Zeit zugleich den Begriff der Ewigkeit,
482 und zwar beides nicht als Abstraktion, sondern als Anschauung, das heisst als unmittelbare Erfahrung.

Wie beim Stoff aus der Trägheit, so können wir beim Leben aus diesem Grundbegriff ,,Leben ist Gestalt" alles Weitere, was uns die Beobachtung bietet, angliedernd ableiten.

Was zunächst das Verhältnis zu Stoff und zu Kraft anbelangt, so ist es — ich wiederhole es — eine handgreifliche Tatsache, dass, geradeso wie sich Kraft nur im Stoff, Lebensgestalt sich nur im Stoff und nur durch Vermittelung der Kraft äussern kann. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, dass Lebensgestalt durch die zwei jeglicher Gestaltung feindlichen Prinzipien Stoff und Kraft ,,erzeugt" werde, wie unser heutiges Kathederpfaffen-Credo es will. Das, was wir abstrakt ,,Leben" und konkret ,,Gestalt" nennen, bannt Stoff und Kraft (die beiden, die voneinander wohl in Gedanken, in der Erfahrung aber gar nicht zu trennen sind) in seinen Dienst; doch weit entfernt, ein Erzeugnis von Stoff-Kraft zu sein, ist Leben ein unablässiger Kampf gegen sie. Leben ist nicht träg, sondern gegenwirkend; Leben ist nicht wandelbar, sondern im Gegenteil eine in aller Bewegung, trotz aller Bewegung und gegen alle Bewegung beharrende, sich soweit als irgend möglich behauptende Gestalt. Doch auf die Dauer vermag kein Lebensindividuum wider die feindlichen Mächte — Stoff und Kraft — zu bestehen; die zum Aufbau der Gestalt gebannten Elemente des Stoffes und der Kraft gleiten ihm, sozusagen, immer wieder durch die Finger; zuletzt unterliegt es. Und was bleibt? Die neuen Individuen bestehen weder aus den selben Stoffpartikelchen —

diese sind überallhin in den Raum verweht — noch aus den nämlichen Bewegungen der Kräfte — die Zeit hat sie verschlungen: was geblieben ist, ist die Gestalt. Diese ist das Wesen des Lebens; um das zu begreifen, genügt es, die Augen zu öffnen[454]).

Und damit Sie nicht etwa glauben, dass ich weiss Gott was für eine mystische Naturphilosophie treibe, während ich doch in Wirklichkeit gegen die jetzt verkappt herrschende arbeite, will ich hier einen der anerkannt bedeutendsten Zoologen unserer Zeit, den leider zu früh verstorbenen Edward Drinker Cope, anführen. Cope war ein unverfälscht empirischer Forscher und ein Fanatiker der Deszendenzhypothese; niemand wird ihn der Mystik, nicht einmal der Metaphysik verdächtigen. Er hatte aber enorm viel gesehen, mehr vielleicht als irgend ein lebender Fachgenosse, und er dachte als freier Amerikaner über das Gesehene unbefangen nach. Dieser Mann kommt nun zu dem Schluss, alle Naturkräfte verhielten sich zum Leben antagonistisch, so dass ein Entstehen des Lebens aus Kraft und Stoff absolut unmöglich, ja eigentlich ein sinnloser Gedanke sei. „Mit grösserer Wahrscheinlichkeit können wir voraussetzen", sagt er, „das Tote sei eine Folge des Lebens als das Lebende ein Erzeugnis des Nicht-Lebenden"[455]). Besonders interessant ist auch die Unterscheidung, die er durchführt zwischen dem gewöhnlichen „Chemismus", welcher im lebenden Körper nur zerstörend, ausscheidend, reduzierend wirkt, und dem „Antichemismus" (wie er es nennt) des Lebens, welcher zwar „die unorganischen Kräfte in seinen Dienst zwingt", sie aber zu einer ihrer gewöhnlichen Wirksamkeit entgegengesetzten nötigt. Das ist reine unverfälschte Anschauung, nicht angekränkelt von des Gedankens Blässe[456]).

483

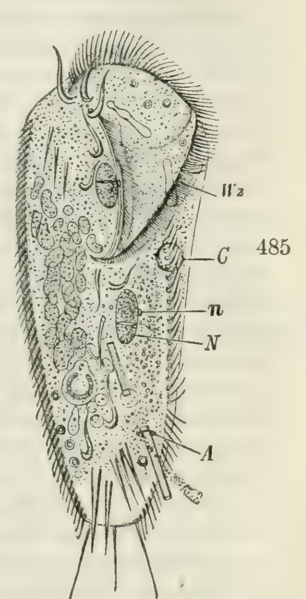
Einheit setzt Vielheit

Auch eine andere Erwägung, die vorhin kurz berührt wurde, lehrt Lebensgestalt unterscheiden. Wir sahen, dass der Kristall nicht eigentlich eine Einheit, sondern nur eine Einzelheit ist, und zwar darum, weil nur das eine

„Einheit" genannt werden kann, was aus Teilen zusammengesetzt ist, jeder „Teil" aber des Kristalls ein Ganzes ist. Ist es nun das Wesen des Lebens, Gestalt zu sein, so ist es das Wesen der Gestalt, eine Einheit zu sein, und das besagt zugleich aus Teilen zu bestehen, aus Teilen, die zueinander und zum Ganzen in gegenseitig sich bedingenden Beziehungen stehen. Öffnen Sie nur die Augen; jedes lebende Wesen, gross und klein, kann Ihnen als Beispiel 484 und Beweis dienen. Nur aber lebende Wesen. Wenn Sie wollen, können wir das in die Formel eines logischen Schlusses fassen: Das Wesen aller Gestalt ist, ein einheitliches Ganzes zu sein; ein einheitliches Ganzes besteht aus gegenseitig sich bedingenden Teilen; gegenseitig sich bedingende Teile gibt es nur im Leben; nur Leben ist — im wahren Sinne des Wortes — Gestalt.

Man darf nicht etwa einwerfen, ein Kristall weise verschiedene Flächen, Kanten, Winkel auf, und diese seien seine „Teile"; denn sie bedingen sich so wenig gegenseitig, dass ein einigermassen vollständiger Kristall kaum je anders als künstlich hervorgebracht werden kann — abgesehen davon, dass, wie Sie gesehen haben, diese ganze Formgebung für den betreffenden Stoff und dessen Eigenschaften ohne Bedeutung ist. Ähnlich gegenstandslos wäre der Einwurf, in einem Planetensystem „bedängen" sich die verschiedenen kreisenden Körper. Eher könnte dem ungenügend Unterrichteten der Einwurf berechtigt scheinen, es gebe „ganz einfache" lebende Wesen; diese bestünden aus einer einzigen Zelle und besässen somit keine unterscheidbaren, sich gegenseitig bedingenden Teile, nichts, was wir als „Organe" zu bezeichnen pflegen. Diese Behauptung finden Sie selbst in sehr ernsten wissenschaftlichen Werken; unsere Deszendenztheoretiker m u s s t e n durchaus einfache lebende Wesen für die Bedürfnisse ihres Dogmengebäudes haben; nichts macht so blind wie der Fanatismus vorgefasster Meinungen; es musste eine lückenlose Stufenleiter der Wesen *à la* Giordano Bruno hergestellt

werden, und so durfte das Übergangsglied aus dem Unbelebten zum Leben nicht fehlen. Und als der berüchtigte *Bathybius Haeckelii* — die angeblich völlig gestaltlose lebende Materie — sich als ein blosser in Flaschen mit Seewasser durch Alkoholzuguss entstandener Niederschlag entpuppt hatte, mussten die sogenannten einzelligen Wesen herhalten. Nun ist aber erstens das Wort „Zelle" nicht viel mehr als ein Wort; *la cellule, c'est la bouteille à l'encre des naturalistes*, rief neulich irgend ein lustiger Naturforscher, und sehr mit Recht[457]); aber wie dem auch sei — denn hier können wir auf derartige Fragen nicht eingehen — von Tag zu Tag lernen wir immer mehr einsehen, wie Vieles und Verschiedenes in einer sogenannten Zelle Platz hat, und darauf allein kommt's uns hier an. Der Gang der biologischen Wissenschaft ist die Aufdeckung, dass die für einfach gehaltenen Lebensgestalten unendlich verwickelt sind. Wie hatte man den bewunderungswürdigen Ehrenberg ausgelacht, weil er in Aufgusstierchen (Infusorien) die verschiedensten Organe — Magen und Darm und Herz und Nieren — zu entdecken gemeint hatte[458]); denn mittlerweile war der sehr brauchbare, wenn auch gewiss überschätzte Begriff der Zelle aus der Botanik in die Zoologie aufgenommen worden, und Siebold und Kölliker hatten nachgewiesen, dass diese mikroskopischen kleinen Tiere aus einer einzigen Zelle bestehen[459]). Inzwischen sind aber wiederum Jahre vorübergegangen, Jahre, in denen die Me-




Aufgusstierchen
(stark vergrössert).

485

thoden der Untersuchung und die optischen Instrumente immer weiter vervollkommnet wurden, und es hat sich dabei herausgestellt, dass das Aufgusstierchen, dieses morphologisch allerdings als eine einzige Zelle zu betrachtende Wesen, trotzdem aus vielen verschiedenen und durchaus spezifizierten Teilen besteht, so dass Ehrenberg eigentlich in der Hauptsache richtig gesehen und nur in den einzelnen Deutungen geirrt hatte. Dieses einzellige Wesen hat zwei sogenannte „Vakuolen", die ähnlich pulsieren wie ein Herz; während die eine anschwillt, zieht sich die andere zusammen, und die dadurch in Umlauf gesetzte Flüssigkeit bewegt sich (so ist es wenigstens in optisch günstigen Fällen beobachtet worden) durch „gefässartige Zwischenräume"[460]); diese Einrichtung ist also unserem eigenen Herzen mit seinen zwei Kammern nicht unähnlich. Des weiteren hat das Aufgusstierchen einen Mund, und zwar häufig mit mehrfacher, sehr komplizierter, lippenartiger Umgebung, aus beweglichen Membranen und regelmässig gereih-
486 ten Flimmerhaaren zusammengesetzt; es hat einen ausgesprochenen Schlund[461]); die eingesogenen Nahrungsstoffe wandeln bestimmte Wege durch den Körper, und die nicht assimilierten Bestandteile werden zu einem After ausgestossen usw. usw. Ausserdem ist die Vermehrung an höchst verwickelte Einrichtungen geknüpft, die erst bei der Kopulation (d. h. Verschmelzung) zweier Individuen (bei denen man in gewissen Fällen schon äusserlich zwischen männlichen und weiblichen unterscheiden kann) in die Erscheinung treten; über den Verlauf dieser Kopulation muss der bekannte Darwinianer Weismann gestehen: „Es ist also im wesentlichen der selbe Vorgang, den wir bei den höheren Tieren und Pflanzen als Befruchtung kennen gelernt haben", nur dass er sich bedeutend verwickelter abspielt[462]). Ganz neuerdings ist es nun einem jungen Forscher von erstaunlichem Geschick, Hermann Nikolaus Maier, gelungen, durch diese winzigen Wesen Längs- und Querschnitte zu führen, wodurch noch der feinere Bau der

Wimperhaare und der beweglichen Membranen in seiner ganzen Komplikation aufgedeckt, der Besitz besonderer Tastborsten — also Sinnesorgane — nachgewiesen ist usw.[463]).

Dies alles nur beiläufig und damit Sie sich eine annähernde Vorstellung davon machen, wie hochgradig differenziert eine Lebensgestalt sein kann, die mikroskopisch klein ist und die wir infolge sehr anthropomorphistischer Auffassung als „einfach" zu betrachten gewohnt sind[464]).

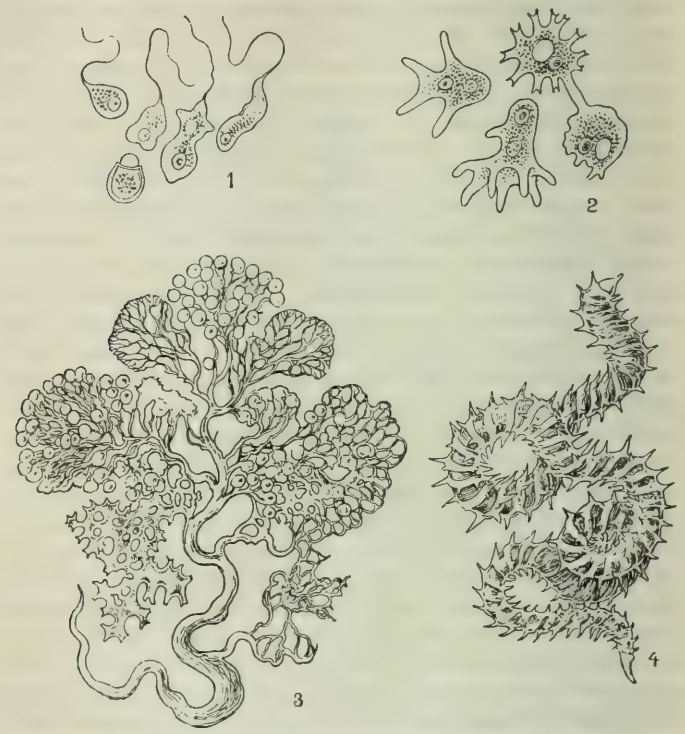
Vielleicht aber verweist Sie irgend einer unserer Naturscholastiker auf noch einfachere Wesen; gewöhnlich müssen die sogenannten *Amöben* herhalten, nackte, schleimartige Bildungen, die ihren äusseren Umriss jeden Augenblick ändern, indem sie *Pseudopodien*, d. h. Scheinfüsse ohne alle Regelmässigkeit ausstrecken und einziehen, wodurch sie sich sowohl Nahrung einverleiben wie auch sich fortbewegen. Nun aber sollten uns, meine ich, unsere Erfahrungen an den Aufgusstierchen sehr vorsichtig machen; denn dass wir Menschen — und das heisst in diesem Falle ein vereinzelter Professor X. oder Professor Y. — an einem kleinen lebenden Protoplasmaklümpchen keine Unterscheidung in Teile unter dem Mikroskop wahrnehmen, beweist noch lange nicht, dass es keine darin gibt. Und auch hier will ich gleich statt mit theoretischen Argumenten mit Tatsachen dienen. Erstens besitzen wohl alle Amöben eine kontraktile Vakuole, und das heisst ein Organ, welches ein gewisses Kreisen der flüssigen Bestandteile bewirkt; zweitens sind die Teilungsvorgänge bei der Vermehrung überall, wo man sie bisher hat beobachten können, höchst verwickelt und weisen somit auf eine innere Differenzierung, wenn diese auch unseren Augen verborgen bleibt; drittens bilden die meisten derjenigen Amöben, die zu den Tieren gerechnet zu werden pflegen, komplizierte, spezifisch verschiedene und konstante Schalen: in der Schale tritt die uns sonst verborgene Gestalt in die Erscheinung. Betrachten wir aber diejenigen Amöben,

487

die so tief stehen — wie man sich auszudrücken pflegt — dass man sie weder zu den Tieren noch zu den Pflanzen rechnen mag, die sogenannten *Myxamöben* oder Schleimpilze. Bis vor fünfzig Jahren hatte man diese an faulendem Holz, in verwesenden Blatthaufen und Ähnlichem kriechenden Schleimmassen für ein kaum organisiertes Zwischengebilde zwischen Stoff und Leben gehalten; nun kam aber — mit De Bary, Cienkowski u. a. — die exakte Untersuchung mit der Züchtung unter dem Mikroskop; vor ihr schwand die vermeintliche Einfachheit hin. Eine jede solche Schleimmasse — das angeblich einfachste einzellige, nicht einmal mit einer Zellhaut versehene, kaum zum Leben zu rechnende Gebilde — enthält, wie man jetzt entdeckte, viele Zellkerne; es erwies sich auch, dass dieses Gebilde in der Tat aus dem Zusammentritt vieler Individuen entsteht (also gleichsam durch Staatenbildung) und unter gewissen Bedingungen wieder in ebensoviele Individuen zerfällt. Jedes dieser Individuen hat aber eine ereignisvolle Entwickelung hinter sich; denn ursprünglich war aus einer festumhäuteten, charakteristisch gezeichneten Spore (oder Keim) ein Geissel-tragender Schwärmer hervorgebrochen — ein schlauchförmiges kleines Wesen mit einem langen, beweglichen Ruderhaare an dem dünneren Ende — und war im Wasser (wenige Tropfen genügten ihm zu weiten Reisen) mit schaukelartigen Bewegungen herumgeschwommen; dann hatte sich diese Schwärmzelle durch Zweiteilung in zwei ebensolche begeisselte Schwär-
488 mer geteilt, ein Vorgang, der sich in den meisten Fällen mehrmals wiederholt hatte, so dass — da es von Anfang an viele Sporen gegeben hatte — zuletzt eine grosse Masse solcher Schwärmzellen herumschwamm; nun hatten aber, ähnlich wie die Kaulquappe ihren Schwanz einbüsst, wenn sie ans Land kriecht und Frosch wird, alle diese Zellen ihre Geissel abgeworfen und hinaus aufs Trockene zu kriechen begonnen als scheinbar gestaltlose nackte Protoplasmaklümpchen, bis dann zahlreiche solche Klümpchen

sich begegnet und zu einer der schleimigen Massen verschmolzen waren, von deren Beobachtung wir ausgingen. Diese Masse ist nun nicht etwa durch zufällige Verschmelzung entstanden; vielmehr hat sie die wichtigste Funktion zu erfüllen: dieser Zusammentritt vieler kleinen Einheiten zu einer neuen grösseren Einheit hat nämlich für die Erhaltung der Gestalt zu sorgen. Die Masse kommt zur Ruhe; tiefgreifende Verwandlungen finden im Innern statt; hier und dort schwillt ein Knoten hervor, erhebt sich immer höher auf einem Stiel, rundet sich zu einem mit einer festen Haut versehenen Sporenbehälter ab, in welchem (durch Teilung der vorhandenen Kerne) zahlreiche Sporen entstehen. Diese Sporenbehälter sind nun aussen verschieden gezeichnet und gefärbt, je nach der bestimmten Art, manchmal auch wie inkrustiert; innen aber entwickeln sie ausser den Sporen (aus denen später jene begeisselten Schwärmer hervorbrechen werden) ein Geflecht haardünner Röhrchen (*Capillitium* genannt), die bisweilen frei stehen, bisweilen zu einem Netze verbunden sind, das sich dann, wenn der Behälter aufbricht, weit hinausbläht. Die Wand dieser Röhrchen ist mit allerhand zierlichen Verdickungsleisten versehen, die gerade oder quer oder schraubenartig laufen oder auch in verschiedenen Richtungen übereinander gelagert sind; diesem reichgegliederten Werkzeug fallen wichtige Verrichtungen zu bei der Beschützung und Ausstreuung der Sporen. Nun beachten Sie, bitte, folgendes: die herumkriechenden, scheinbar völlig gestaltlosen Schleimmassen der Myxomyceten sind gar nicht voneinander zu unterscheiden — oder höchstens für den sehr genauen Kenner an gewissen, ihm allein sichtbaren Eigentümlichkeiten; man wäre zunächst geneigt zu sagen: hier ist ein Leben ohne bestimmte Gestalt, und hätte sich nicht in diesem Falle die Möglichkeit künstlicher Kultur geboten, die Wahnbetörten hätten leichtes Spiel gehabt; die Gestalt der nun entdeckten Sporangien aber, die Gestalt der Sporen und namentlich der komplizierte Bau der Capilli- 489

tiumröhrchen — alles Kennzeichen von durchgängiger Beharrlichkeit — gestatten die Unterscheidung nach Gruppen,




*Entwickelungsstadien von Urtieren aus der Klasse der Myxomyceten.*

1. Schwärmsporen. Die unterste schlüpft eben aus ihrer Sporenhülle. — 2. Amöbenartige, nackte Zellen, aus den Schwärmsporen durch Einziehen der Geissel entstanden, ca. 400 mal vergrössert. — 3. Bewegliches Plasmanetz, entstanden durch Verschmelzung zahlreicher amöbiner Zellen. — 4. Eine einzelne Spiralfaser aus dem Capillitium, ca. 1200 mal vergrössert.

(Nach Haeckel, ***Kunstformen der Natur.***)

Gattungen und Arten mit genau der selben Sicherheit wie bei irgend welchen anderen Tieren oder Pflanzen, woraus

wir denn die Belehrung entnehmen, dass auch jene nackte, scheinbar formlose Schleimmasse in Wirklichkeit durch 490 und durch Gestalt war, nur dass unsere Menschenaugen sie nicht zu erblicken und unsere Menschenmethoden sie nicht unmittelbar nachzuweisen verstehen[465]). Auch werden Sie, glaube ich, nicht der Meinung sein, der soeben beschriebene Lebenslauf eines angeblich einfachsten Wesens sei besonders „einfach"; vielmehr ist er für unsere Begriffe beinahe unfasslich verwickelt[466]).

Ich hoffe, diese Andeutungen über die auf dem Wege der Anschauung gewonnenen Tatsachenkenntnisse werden es Ihnen recht deutlich gemacht haben, was Plato meint, wenn er sagt, nicht bei einem Vielfachen, sondern nur bei einem ideell als Einheit erfassbaren Ganzen könne man von „Teilen" reden (S. 476), und wenn ich im Anschluss hieran behaupte: Leben ist Gestalt, Gestalt ist eine ideell erfassbare Einheit, Leben muss darum aus Teilen bestehen, es kann nicht ein Einfaches, eine Eins sein, dieser Gedanke ist unsinnig und alle Anschauung widerlegt ihn. Nehmen Sie nur ein klassisches Werk der modernen exakten Zellforschung zur Hand, Edmund B. Wilson's *The Cell in Development and Inheritance* (2. verb. Auflage 1900) — dem die Worte des Plinius als Motto vorangestellt sind: *Natura nusquam magis est tota quam in Minimis* — und Sie werden sehen, dass nicht bloss die Zelle aus Teilen besteht, sondern jeder Teil der Zelle wiederum aus Teilen; je vollkommener die Untersuchungsmethoden wurden, um so mehr deckte sich die ursprünglich für ein „einfaches Element" gehaltene Zelle als eine ganze Welt von „Teilen" auf, die alle einander gegenseitig bedingen. Zugleich entdeckte man, dass Gestalt bis in die mikroskopischen Einzelheiten herrscht, so dass z. B. ein Kern nur aus einem Kern, ein Stärkebildner nur aus einem Stärkebildner, ein Farbenträger nur aus einem Farbenträger, ein Centrosom nur aus einem Centrosom entsteht usw. Diese Tatsache wird von keinem Forscher mehr geleugnet; selbst Weis-

mann, der Vertreter des dogmatischen Darwinismus, nimmt so viele spezifisch verschiedene „Biophoren" an, als ein Gewebe histologisch verschiedene Bestandteile aufweist, nur dass er nicht — wie de Vries u. A. — diese Verschiedenheit in der Gestalt erblicken will, sondern darin, dass
491 diese Biophoren „die ganze Werde-Bedeutung der Zelle normieren", *Deszendenztheorie, 1902, I, 418*[467]).

Hierauf muss ich grossen Nachdruck legen, weil alles auf die richtige Erfassung der Grundgedanken ankommt; an solchen Punkten wie an dem jetzt in Betracht gezogenen ist es, dass Denken und Anschauen sich mathematisch genau decken, und nur an solchen Punkten können wir von einem wahren Verständnis sprechen[468]); gleich tritt die Notwendigkeit ein, uns nach links und nach rechts zu entfernen; wie schlimm ist es also um uns bestellt, wenn derartige Stützpunkte schwanken! Wir denken dann nicht rein und schauen nicht rein. Denken und Anschauen sind überhaupt viel enger verschwistert, als man gewöhnlich wähnt; ein jedes sollte im Interesse des anderen sorgfältig gepflegt werden. In diesem Falle, mit der Betrachtung über Einheit und Teile, dienen wir genau ebenso sehr der Naturerkenntnis wie der Philosophie. Betreffs der Naturerkenntnis haben Sie soeben manches gesehen, mehr soll noch folgen; zum Verständnis Plato's haben wir aber jetzt die grosse Grundantinomie des Einen und Vielen in ihrer tiefsten Wurzel erfasst. Denn wir haben — nicht durch abstraktes Räsonnieren, sondern durch klarste Anschauung — einsehen gelernt, dass es Einheit tatsächlich nur gibt, wo etwas aus Teilen zusammengesetzt wird, dass also die Idee der Einheit die Idee der Vielheit setzt. Das ist für uns hinfürder kein halbverstandener und jeden Tag von einem anderen Philosophen anzuzweifelnder Satz, sondern eine sichere Erfahrung; wer sie anzweifelt, ist nicht wert, dass man mit ihm streite. Zugleich aber verstehen wir jetzt, dass diese Antinomie — wie alle Antinomien — nur im Leben und nur für das Leben

wirklich Sinn hat; ausserhalb seiner fanden wir Raum und Zeit, also auch Zahl ohne Bedeutung — wir sahen es am Kristall und am Planetensystem; im Leben aber, genau so wie hier das Sein ein Werden ist und das Werden ein Sein, ist notwendigerweise die Einheit eine Vielheit und bildet die Vielheit — wie die Schwärmzellen der Myxomycete — eine Einheit.

Mechanisch und organisch

Verweilen wir aber nicht beim Abstrakten; solche Dinge wollen blitzartig ergriffen werden; eilen wir zurück zur Anschauung der Natur, um aus unserer Grundeinsicht „Leben ist Gestalt" noch eine weitere wichtige Begriffs- 492 bestimmung abzuleiten, die zu einer näheren Abgrenzung der Lebensgestalt von allem, was auch ausserhalb des Lebens bestimmte Formen annimmt, dienen wird. Wir reden nämlich von „mechanisch" und von „organisch" und wissen, fürchte ich, meistens so wenig genau, was wir meinen, dass zuletzt eine unentwirrbare Konfusion entsteht. Auf der einen Seite wird eine „mechanische Naturdeutung" anathematisiert, neuerdings sogar von manchen Naturforschern, als sei eine unmechanische Wissenschaft noch „Wissenschaft"; auf der anderen wird behauptet, schon die blosse Unterscheidung zwischen „organisierten" und „nichtorganisierten" Körpern sei „Mystik" — was für die gläubigeren unter unseren Naturforschern ungefähr das selbe bedeutet wie eine Denunziation wegen häretischer Glaubenssätze bei der *Sacra congregatio inquisitionis* für einen Franziskanermönch. Es wäre wirklich Zeit, dass irgend einer in diesem Augiasstall der Begriffsverwirrung aufräumte!

Was die mechanische Naturdeutung anbetrifft, so ist zu bemerken, dass durch sie eine Methode zur Anwendung kommt, nicht auf eine Tatsache hingewiesen wird. Für die alleinige Berechtigung der mechanischen Betrachtungsweise innerhalb dessen, was Wissenschaft zu heissen verdient, verweise ich Sie auf den ganzen Leonardovortrag und auf meine *Grundlagen des 19. Jahrhunderts;* aus-

serdem erinnere ich an das von Kant ausgesprochene Gesetz: „Ich soll jederzeit über die Ereignisse in der materiellen Natur nach dem Prinzip des blossen Mechanismus der Natur reflektieren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann“[469]). Wir müssen uns aber in der Anwendung dieses unzweifelhaft einzig richtigen Grundsatzes vor einem Denkfehler hüten, der dem wissenschaftlichen Gebrauch des Wortes von Anfang an anhaftet und der von keinem Geringeren herrührt als von Descartes, der als 493 erster den Begriff „mechanisch“ in Philosophie und Wissenschaft einführte[470]). Sie wissen, welchen harten Kampf er gegen sich und seine Zeit zu kämpfen hatte, um rationelle Naturwissenschaft zu begründen; man sprach nicht nur den lebenden Wesen „Seelen“ zu, aus denen alles, was sie waren und taten, ohne weiteres „erklärt“ wurde, sondern — wie Sie vorhin hörten — auch den nicht lebenden Körpern, die bewegt waren, wurden (mehr oder weniger bewusst) „kleine Seelen“ angedichtet, insofern nämlich, als die von ihnen ausgeführten Bewegungen irgend einem dem Körper selbst innewohnenden Prinzip zugeschrieben wurden. Ich bitte, das sehr genau zu beachten: der naive Ausgangspunkt aller Menschen ist die Voraussetzung, dass alles (in höherem oder geringerem Grade) belebt sei — eine Voraussetzung, die ganz natürlich ist, da wir selber vom Leben aus an die Natur herantreten, und die Sie täglich bei Kindern, bei Wilden und bei Tieren beobachten können. Bei einer solchen Voraussetzung ist Wissenschaft unmöglich. Daher Descartes' Kampf gegen die Seele. Den Stoff entseelte er ein für allemal, indem er die Trägheit als sein Wesen nachwies; die Tiere hatten für ihn keine Seele (kein Bewusstsein) mehr, sondern sollten Automaten sein; den Menschen entseelte er durch seinen scharfen Dualismus so weit wie nur irgend tunlich (siehe S. 290). Diese Tat ist und bleibt bewundernswert: eine der grössten, die

je ein Mensch vollbrachte. Doch eines blieb in der Hitze des Kampfes unberücksichtigt; es wurde sogar mit leidenschaftlichem Eigensinn ignoriert, nämlich der Unterschied zwischen Leben und Stoff-Kraft. Descartes begnügt sich nicht damit, die organischen Wesen — um die Notwendigkeit mechanischer Auffassung einzuschärfen — mit Automaten zu vergleichen, sondern er pocht darauf, dass es tatsächlich „gar keinen Unterschied zwischen beiden" gebe. Hier schleicht sich der Irrtum ein, der bald darauf in der Philosophie verhängnisvoll wurde und es heute noch in der Naturwissenschaft ist. Ein blosses Wort narrt uns. Denn das künstliche Werk, das wir einen Automaten nennen (d. h. einen Selbstbeweger), ist in Wirklichkeit ein Heteromat; weder tritt es in Bewegung, noch bleibt es darin, wenn nicht ein anderer immer wieder eingreift. Keine Maschine bewegt sich, wenn ich Mensch sie nicht treibe. Wohl scheint auf den ersten Blick die Maschine unserer obigen Definition (S. 484) eines „einheitlichen Ganzen" zu entsprechen; das ist aber eine Täuschung; denn nach jener Definition sollten die Teile „sich gegenseitig bedingen", in einer Maschine aber bedingen „sich" die verschiedenen Teile gegenseitig nicht, sondern ich Mensch bedinge sie. Erst mache ich die „Teile", und sind sie vollendet, so füge ich sie zusammen zu einem Ganzen, wogegen das Leben in jedem Augenblick ein Ganzes ist, eine Einheit, die ihre eigene Gestalt sozusagen „ausstrahlt", wie die Amöbe ihre Pseudopodien ausstreckt. Bei der Uhr z. B. verfolge ich Mensch die eine bestimmte Absicht, einen Zeiger auf einem Zifferblatt herum und herumzuführen; das kann ich auf fünfzig verschiedene Weisen erreichen; einheitlich ist hierbei nur meine Absicht, mein Gedanke; die Räder dagegen sind das, was Plato eine „Vielfachheit" nennt, eine Vielfachheit, die sich im besten Falle mit dem vorhin betrachteten Planetensystem vergleichen liesse — gebannte Kraft, die aber hier nur in Tätigkeit tritt, wenn ich sie alle acht Tage durch Aufziehen neu schaffe — im

494

übrigen aber blosser Stahl ist, Stoff, träger Stoff. Es existiert also gar keine wirkliche Analogie zwischen einer Maschine und einem lebenden Wesen. Darum sind alle die Allegorien und Betrachtungen, die hieran geknüpft zu werden pflegen — gleichviel ob im frommen Sinne oder im materialistischen — gegenstandslos; es fehlt dabei jede Einsicht in das Wesen des Lebens.

Hier leistet nun das Wort ,,organisch" gute Dienste, wenn wir nur verstehen wollen, was damit ausgesprochen wird; damit sieht's aber schlimm aus, wie mit den meisten Begriffen in der heutigen Biologie. Professor Verworn z. B., dessen *Allgemeine Physiologie* mit Recht viel gebraucht wird, leugnet schlankweg, dass ,,Organisches" sich durch irgend eine Eigenschaft von ,,Unorganischem" unterscheide. Ein ,,zusammengesetztes Gestein" habe, meint er (S. 125), genau so wie eine lebendige Zelle einen ,,mehr oder weniger komplizierten Aufbau", und er — der Professor — könne ,,im Reagensglas" gerade so gut wie das lebende Wesen ,,komplizierte chemisch-physikalische Gemische" herstellen. Soll man auf solche Argu-
495 mente antworten?[471]) Das Gestein und eine Zelle! Das Gestein, das von Zentimeter zu Zentimeter verschieden ist, wo nicht ein einziges Element zu irgend einem anderen in notwendiger Beziehung steht; das absolut Gestaltlose! Das Gestein, das nicht einmal im Kristall eine Analogie mit Gestalt — im wirklichen Sinne dieses Wortes — aufweist! Und was das Reagensglas und die in ihm zu erwirkenden Wunder betrifft, so hat Professor Cope schon oben mit seinem Antichemismus geantwortet; im besten Falle kann es dem verehrten Gelehrten gelingen, einen *Bathybius Verwornii* hervorzuzaubern. Ich musste nur diese Dinge anführen, damit Sie — die Sie Laien sind — wissen, wie es in Bezug auf das Verständnis der Grundbegriffe des Lebens in den Köpfen vieler wirklich verdienstvollen Fachmänner aussieht; Sie könnten sonst leicht glauben, ich kämpfte gegen Windmühlen. Und doch besagt ,,orga-

nisch" — wie das Wort von Herder und Kant im Gegensatz zu mechanisch eingeführt wurde — etwas sehr Entscheidendes und sehr Klares, wenn man auch nirgends eine scharfe Definition findet, weil eben die Einsicht in die Autonomie der Lebenserscheinungen bis heute noch fehlt[472]). Die Definition muss lauten: „Organisch" heissen diejenigen bestimmt geformten Erscheinungen, bei denen Gestalt Ursache, nicht Wirkung ist[473]).

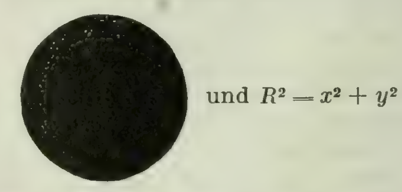
Gestalt und Zweck

Noch einmal: Sie dürfen nicht glauben, ich triebe hiermit jenes „Stück Mystik", vor dem wir soeben eindringlich gewarnt wurden. Ganz im Gegenteil, diese Definition des Organischen bezieht sich lediglich auf die Anschauung; sie leitet sich aus reiner Anschauung her und zielt wieder darauf hin. Betrachte ich das Leben mit den Augen allein und ganz ohne darüber zu philosophieren, so ist das, was ich sehe, Gestalt; ob ich ein Säugetier oder ein Aufgusstierchen, ob ich ein Wesen als Ganzes betrachte, wie es dem unbewaffneten Auge sich darbietet, oder jeden seiner elementaren Teile mikroskopisch analysiere, überall sehe ich Gestalt als das Gesetz des Lebens, beharrende, sich gegen Kraft und Stoff behauptende, sich ewig neu gebärende Gestalt. Dass jeder einzelne Lebensvorgang mechanisch gedeutet werden m u s s , das ist bei mir Dogma; doch Plato lehrt mich unterscheiden „zwischen dem, was Ursache ist, und jenem anderen, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte" *(Phaidon 99).* Betrachtete ich andrerseits hier diese Frage des „Organischen" nicht anschaulich, sondern verstandesmässig — also vom entgegengesetzten Flussufer aus — so würde die Antwort betreffs jenes anderen, das hinter der mechanischen Ursache liegt, anders ausfallen, denn dann wäre es der Z w e c k b e g r i f f. Zweck und Gestalt entsprechen sich wie Denken und Anschauen. Für ein reines Schauen ist der abstrakte Begriff „Zweck" sinnlos, weil völlig unsinnlich; ein reines Denken aber kann sich Gestalt nur geometrisch vorstellen, und das heisst nur schematisch, und kann

496

darum die Verhältnisse eines Planetensystems oder eines Kristalls fassen, nicht aber Gestalt als Gesetz und Ursache; denn da Lebensgestalt nicht starr ist, kann sie immer nur uneigentlich auf irgend ein Schema zurückgeführt werden, nur aus subjektivem Bedürfnis (vgl. *Leonardovortrag S. 98 fg.)*, nicht als objektive Erkenntnis. Und so ist denn der Gedanke der Zweckmässigkeit die Anschauung der Lebensgestalt ins Begriffliche übertragen; oder, wenn Sie das Abstrakte statt des Konkreten zum Ausgangspunkt nehmen, dann können Sie sagen: die Gestalt als Gesetz des Lebens ist der Zweckgedanke, wie er sich der Anschauung darstellt.

Hier befinden wir uns auf einmal wieder mitten in Plato und Kant; denn diese — von uns Menschen instinktiv ausgeführte — Gleichsetzung zweier Ideen, die logisch gar nicht miteinander verglichen werden können (weil die eine in der Anschauung und die andere im Denken fusst), ist das, was Kant transcendental nennt, und die Aufdeckung dieses Verhältnisses als eines Grundphänomens des Menschengeistes ist eine Hauptleistung der Erkenntniskritik, wie sie Plato begründete und Kant vollendete[474]. Sie erinnern sich, hoffe ich, an unser erstes Beispiel einer transcendentalen Geistesoperation im dritten Vortrag (S. 254 fg.); sie bestand in der Behauptung, dass



und $R^2 = x^2 + y^2$

497 das selbe seien. Dort spielte sich das Ganze auf dem Zwischengebiet zwischen Denken und Anschauen ab, da wo die Mathematik auf der einen Seite gedankenhaftes Anschauen, auf der anderen anschauliches Denken ist. Wie

wir zu dieser gewaltsamen Gleichsetzung zweier Vorstellungen kommen, die in Wirklichkeit kein gemeinsames Mass besitzen, wurde dort ausführlich erörtert und das Gewaltsame und gleichsam Künstliche daran klar erkannt. Hier nun liegt genau der selbe Vorgang vor, nur dass der Sprung von weit jenseits des Mittelgeländes gemacht wird, aus dem Gebiet des Sichtbaren (um Plato's Ausdruck zu gebrauchen) in das des Unsichtbaren und zurück; das Zwischengebiet wird gleichsam übersprungen, weswegen der Vorgang selbst geheimnisvoller bleibt und seine Gewaltsamkeit zunächst gar nicht in die Augen sticht, indem wir uns der Gleichsetzung und dessen, was sie bedeutet, nicht klar bewusst werden. Logisch lässt sich nicht zeigen, warum organische Gestalt und Zweckbegriff das selbe ausdrücken. Diese transcendentalen Verrichtungen unseres Geistes liegen jenseits der Logik; die Logik wird erst durch sie möglich; denn wäre es nicht eine Grundeigenschaft unseres Geistes, Anschauung und Verstand zueinander in Beziehung zu setzen, so käme überhaupt kein Denken zustande, sondern wir hätten (siehe S. 197 fg.) nur „leere Gedanken und blinde Anschauungen". Dieses Beziehen bildet eben das Urphänomen unseres Geistes; es ist der Punkt, wo die Psyche entsteht; hinter dieses Urphänomen kann nur der Dogmatiker, nicht der Kritiker zurückgehen. Beklagenswert ist es aber, dass wir uns kaum je bewusst werden, wie schöpferisch der Menschengeist hier verfährt; denn die transcendentale Beziehung wird zur Gewohnheit und wird als gegeben betrachtet, wogegen sie in Wirklichkeit eine Methode ist, eine Methode, Erfahrung zu sammeln, und es somit an uns läge, genau so wie wir die höhere Mathematik durch geniale Erfindungen von Ideen und Beziehungen und durch bewusste Verfeinerungen der Methoden erschaffen und damit eine neue Welt erobert haben, so auch unserem ganzen Denken und — denn das eine geht gar nicht ohne das andere — auch unserem ganzen Anschauen durch die Erfassung

neuer Ideen und die klare Ausarbeitung bisher unbeachteter transcendentaler Beziehungen zwischen Denken und Anschauen einen unberechenbaren Aufschwung zu verleihen.

Stoff, Kraft, Leben

Lassen Sie mich hier, ehe wir unsere Betrachtungen fortsetzen, eine kurze Formel einschieben; auch Formeln 498 sind ein Starres, ein Auskristallisiertes, ich weiss es; doch bedürfen wir ihrer zur Festhaltung unserer Ergebnisse; wie die Alten Gedenksteine errichteten, so müssen wir Neueren hin und wieder Worte aufrichten, die uns als Merk- und Wegzeichen dienen. Das wollen wir jetzt behufs der reinlichen Unterscheidung zwischen Stoff, Kraft und Leben tun.

Treten wir rein abstrakt an die Betrachtung, so reden wir einfach von Stoff, Kraft und Leben. Hier ist nichts hinzuzufügen; in dem Wort liegt alles; denn das Abstrakte deckt sich mit der Summe des Konkreten und lässt keine weitere Spezifikation zu.

Sucht der Verstand für die sinnliche Erfahrung einen rein verstandesgemässen Ausdruck, so schreibt er dem Stoff Trägheit, der Kraft Wandelbarkeit, dem Leben Zwecktätigkeit als Wesen zu.

Wollen wir dagegen einen zwar verstandesmässigen, doch möglichst sinnfälligen Ausdruck für die selbe Erkenntnis gewinnen, so sprechen wir beim Stoff von Masse, bei der Kraft von Bewegung, beim Leben von Gestalt; die Wissenschaft aber statuiert ein Beharren der Masse, ein Beharren der Bewegung, ein Beharren der Gestalt[475]).

Die Evolutionslehren

Bei der Betrachtung der Natur und insbesondere des Lebens ist es nun von ausschlaggebender Bedeutung, über diese Verhältnisse klare Begriffe zu besitzen. Sonst gerät man in den Sumpf, in dem unsere heutige biologische Forschung steckt. Denn erstens wird die schlichte, unableugbare Tatsache, dass Leben — gedanklich aufgefasst — Zweckbetätigung ist, mit der mittelalterlichen Lehre der *causa finalis*, d. h. des bewussten, planvollen, menschen-

mässigen „Zieles“ als philosophischer Erklärung der ganzen Natur — jener Lehre, von der Kant mit Recht sagt, sie hebe die Natureinheit auf — verwechselt, obwohl beide gar nichts miteinander zu tun haben; des weiteren wird jener Zweckbegriff, durch den — wie durch den Begriff der Trägheit beim Stoff — eine weitere nicht zu analysierende Grundtatsache des Lebens ausgesprochen wird, mit dem Zweckbegriff der Maschine zusammengeworfen, obwohl die beiden — wie wir gesehen haben — sich geradezu widersprechen; schliesslich ahnen die meisten nicht, dass, wer bei Betrachtung des Lebens von Zweck spricht, genau das selbe sagt, als spräche er von Gestalt, und bedenken nicht, dass in vielen Fällen die abstraktere Fassung vorzuziehen ist, da erfahrungsgemäss das Denken sicherer und schneller mit Begriffen operiert als mit Anschauungen. Die Zweckmässigkeit kann ebensowenig aus der Vorstellung eines Lebewesens ausgeschieden werden wie der Raum aus der eines Dinges überhaupt. Anatomie, Physiologie und Biologie ohne den beständigen Gebrauch des Begriffes wozu? warum? zu welchem Zwecke? betreiben zu wollen, würde so weit führen wie eine Mathematik ohne Zahlen. Kant hat die berühmte Definition gegeben und unwiderleglich begründet: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ *(Ur. § 66)* — kurz, alles zwecktätig (denn durch das Wort „Mittel“ wird das gegenseitige Sichbedingen der Teilzwecke ausgesprochen). Und in der Tat ist trotz des vielen Ereiferns gegen den Popanz „Teleologie“ das Suchen nach dem Zweck das Um und Auf aller Tier- und Pflanzenlehre. Zunächst freilich untersuchen wir die Gestaltsverhältnisse; Wissenschaft nennen wir aber dieses Wissen um die Gestalt erst, wenn wir ein Warum angeben, wenn wir nachweisen können, zu welchem Zweck der eine Teil in die anderen eingreift, wie das Ganze als Einheit sich bewährt, warum unter veränderter Umgebung bestimmte Änderungen im Körper stattfinden

usw. Ich kann das hier nicht ausführen; Sie brauchen aber nur jedes beliebige zoologische und botanische Buch aufzuschlagen. Eine Flosse z. B. „verstehe“ ich wissenschaftlich nicht, solange ich ihren „Zweck“, d. h. ihre Funktion als Organ zur Fortbewegung im Wasser nicht kenne und solange ich über ihre „Korrelation“ mit den übrigen Teilen, das heisst über das Verhältnis ihrer Unterordnung unter den Zweck des ideell einheitlichen Ganzen nicht Rechenschaft zu geben weiss; oder wiederum, die verwickelten, auf mathematische Formeln zurückführbaren Stellungen der Blätter am Sprosse waren längst bekannt, doch wir „verstehen“ diese erblickte Gestaltstatsache erst, seit Julius Wiesner gezeigt hat, diese an verschiedenen Pflanzen sehr verschiedenen Blattstellungen entsprächen genau einem und dem selben Lebenszweck — nämlich der erforderten durchschnittlichen Belichtung[476]). Plato hat eben auch hier den Nagel auf den Kopf getroffen, indem er von dem Zweckbegriff (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) sagt, er sei es, „der dem 500 Erkennbaren W a h r h e i t m i t t e i l t“ *(Rep. 508 E).* Und so durfte denn ein empirischer Forscher, Professor Minot, in der Eröffnungsrede der amerikanischen Naturforscherversammlung des Jahres 1902 behaupten: das biologische Wissen ist in letzter Instanz immer mehr ein Wissen um das Warum als um das Wie[477]).

Auf welche Irrwege wir geraten, sobald wir diese Einsicht nicht besitzen, hat der selbe Forscher in der nämlichen Rede gezeigt, indem er darauf hinwies, wie gefährlich die heutige Mode sei, von allen Organen, deren „Zweck“ wir nicht einsehen, als von „rudimentären Organen“ zu sprechen, die lediglich „Zeugnisse“ eines früheren Entwicklungsstadiums darstellen und jetzt als „nutzlose Überbleibsel“ mitgeschleppt werden sollen; es ist dies eine krass anthropomorphische „negative Teleologie“, weiter nichts. Immer mehr, sagt Minot, stelle sich die Haltlosigkeit dieser darwinistischen Konstruktion heraus, indem von einem angeblich nutzlosen Organ nach dem anderen

die für den Gesamtkörper unentbehrliche Funktion entdeckt werde, so dass man sich fragen dürfe, ob das Leben überhaupt ein nutzloses Organ kenne. Dieses Zeugnis eines kenntnisreichen und vorsichtig urteilenden Fachmannes verdient Beachtung in einer Zeit, wo der darwinistische Taumel so verheerend wirkt, dass Professor Wiedersheim im Menschen allein 107 nutzlose rudimentäre Organe zählt[478])! Unser teurer, grosser Herder hatte gewähnt: ,,Auf die erhabene Göttergestalt (des Menschen) und Hauptschönheit der Erde scheinen auch alle Formen der Tierbildung zu konvergieren" *(Ideen, 1. T., III, 6)*; heute möchte man zu einem Buche *Der Mensch als organische Rumpelkammer* raten.

In jenem ,,Warum", von dem Professor Minot spricht und das beim Anblick des Lebens sich unwillkürlich überall aufdrängt, liegt jedoch eine ungeheure Gefahr, eine Gefahr für die unbefangene Anschauung. Es liegt nämlich nahe, dieses ,,Warum", das jede Lebensbetrachtung in uns weckt, in eine historische Frage umzuwandeln, wodurch wir in jenen ,,ewigen Regressus" verfallen, vor dem die altindischen Weisen als vor dem Bankrott jedweder Erkenntnis eindringlich warnen. Sie haben im 2. Vortrag gesehen, wie sehr es zum Wesen aller physikalischen Wissenschaften gehört, das Anschauliche durch Umsetzung ins Abstrakte zu vernichten; auf dem Gebiete des Lebens geschieht das nun in der Weise, dass der Zweckgedanke — der in Wirklichkeit ein Wechselbegriff der Anschauung der Gestalt ist — historisch umgedeutet wird, wodurch dann auch die Gestalt ihren ewigen Gesetzeswert einbüsst und nur noch zufällige, flüchtige Bedeutung zu besitzen scheint. Welche Gefahr unserer gesamten Kultur durch die Naturwissenschaft droht, sobald wir sie — wie heute — einseitig überschätzen und die notwendige Beschränkung ihrer Geltung nicht bedenken, das konnten Sie damals zugleich einsehen; noch grössere Gefahr droht aller Kultur und auch aller Wissenschaft, sobald die Phänomene des Lebens ein-

501

seitig historisch aufgefasst werden. Denn hier, beim Leben, liegt die Sache auch wissenschaftlich anders: Stoff und Kraft sind Abstraktionen, darum — im letzten Grunde — erfordert bei ihnen jede genaue Erfassung einen abstrakten Ausdruck, um „exakt" sein zu können; das Leben dagegen ist konkret gegeben, deswegen erheischt nicht nur das Interesse der Kultur, sondern auch das Interesse der exakten Wissenschaft, dass der möglichst reinen Anschauung der Vorrang überlassen bleibe. Nun ist aber, wie gesagt, die Historie das Seitenstück der Abstraktion; sie ist die einzige Form, welche Abstraktion dem Leben gegenüber annehmen kann; sie vernichtet, sobald sie das Übergewicht gewinnt, alle unbefangene Anschauung. In der sehr wichtigen Angst vor der Charybdis der Teleologie, auf welche die eine Auffassung der Historie unfehlbar hinsteuert, stürzen wir uns auf die Scylla der Evolution und vergessen, dass alle Geschichte in ihrem tiefsten Grunde nur eine Methode sein sollte, das Wesen des beharrenden Aussergeschichtlichen zu erfassen.

Evolutionshypothesen sind so alt wie die Welt; man darf wohl behaupten, jedes unzivilisierte Volk glaubt an die spontane Generation (d. h. daran, dass Leben aus Leblosem ohne weiteres entsteht) und glaubt, dass eine Lebensgestalt aus der anderen hervorgehe. Der über die Welt so weit verbreitete *Totemismus* (die religiöse Verehrung bestimmter Tiere) beruht immer auf dem Glauben an eine Blutsverwandtschaft zwischen Mensch und Tier; manchmal wird die Abstammung ausdrücklich gelehrt[479]). Die alten Ägypter, die diese primitive Glaubensstufe schon
502 längst hinter sich hatten, setzten nichtsdestoweniger ohne weiteres voraus, dass in der von der Sonne durchglühten feuchten Erde spontane Generation des Lebens stattfinde, gefolgt von fortschreitender Entwickelung[480]); ähnlich die alten Babylonier. Und so hören wir noch knappe zwei Jahrhunderte vor Plato einen Mann von der relativ hohen wissenschaftlichen Kultur eines Anaximander den Genuss

der Fische verbieten, „weil der Fisch dem Menschen zugleich Vater und Mutter ist". Dieser Philosoph trägt schon eine ausführliche wissenschaftliche Evolutionslehre vor: das Leben entstand nach ihm zuerst im Wasser und hat sich nach und nach im „Kampf ums Dasein" und durch „Anpassung" an wechselnde Bedingungen „entwickelt"; im Laufe der Zeit seien dann einzelne Tiere ans Land gestiegen, wo sie den neuen Lebensumständen gemäss tiefgehende Umwandlungen erlitten, usw. usw.[481]). Origenes und andere unter den ersten Begründern des Christentums waren von der Evolution der Gestalten auseinander überzeugt. Diese phantastischen Lehren hatten für den Durchschnittsverstand etwas so Einleuchtendes und Vertrauenerweckendes, dass sie nie verschwanden; feiner gestalteten sie sich allerdings in den Köpfen der wenigen bedeutenden Denker. Dass ein Paracelsus oder ein Nikolaus von Cusa die stetige Reihenfolge der Lebewesen, die sie wahrzunehmen glauben, als *explicatio* oder *evolutio* eines einheitlichen Schöpfungsgedankens auffassen, ist freilich eine mystische Deutung, doch sie bedingt eine empirische Evolutionstheorie. Ganz modern gefärbt tritt diese Theorie bei Männern auf, die, wie Leibniz und Diderot, die Ansicht vertreten, die Landtiere seien nach dem Rückzug der Meere allmählich aus Wassertieren hervorgegangen; feiner ist Herder's Auffassung der *Transformation;* rein naturwissenschaftlich sind die Deszendenzlehren von Maupertuis, Erasmus, Darwin, De Maillet, Bonnet u. A. Wie Kant richtig sagt: die Annahme einer spontanen Generation einfacher Wesen, gefolgt von zunehmend vollkommenerer Organisationsbildung, liegt so nahe, sie ist so naiv menschenmässig, „dass wenige, selbst von den scharfsinnigen Naturforschern sein mögen, denen eine Hypothese von solcher Art nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre" 503 *(Ur. § 80, Anm.)*[482]). So hören wir denn Voltaire die Lauge seines Spottes über die Leute ausgiessen, die um ihn herum lehrten, „der Mensch sei ursprünglich Meerschwein

(Delphin) gewesen“[483]). Ich kann Ihnen natürlich hier und heute nicht einmal die kürzeste Skizze der Geschichte des Evolutionsgedankens geben; ich mache Sie nur darauf aufmerksam, dass er nicht — wie gewöhnlich behauptet wird — eine letzte, höchste Errungenschaft des Menschengeistes ist, sondern im Gegenteil ein nächstliegender Einfall, auf den seit jeher alle Menschen geraten sind. Dass das Leben aus dem Leblosen entstehe und immerfort in der Vervollkommnung begriffen sei — mit anderen Worten, die fortgesetzte Erschaffung von Etwas aus Nichts — finden wir ebenso glaubwürdig wie unsere Urahnen die Erschaffung der Welt aus Nichts und das Gebot an die Sonne, sich schneller oder langsamer zu bewegen[484]). Dagegen ist der Gang echter exakter Wissenschaft in der genau entgegengesetzten Richtung erfolgt; Pasteur — dieses wahre Genie unter dem ungezählten Gewimmel platter Naturforscher — hat den Weg gewiesen. Immer ferner und ferner musste die spontane Generation zurückverlegt werden. Noch Descartes — so allgemein und unbestritten war die Annahme — bezweifelte nicht, dass Ratten (also hochorganisierte Wirbeltiere!) aus dem Kehricht spontan entständen; heute wissen wir, nicht die winzigste Bakterie kann anders als aus einer Bakterie entstehen, ja, selbst jeder gestaltete Inhaltskörper einer Zelle entsteht einzig und allein aus einem ebensolchen Körper — also alles, was Gestalt ist, aus Gestalt, nie aus Stoff und Kraft. Die Entstehung von Etwas aus Nichts ist — exakte Anschauung bestätigt es — eine ebenso unwissenschaftliche Annahme auf dem Gebiete des Lebens wie auf denen des Stoffes und der Kraft. Ebenso wird ganz gewiss exakte Anschauung — nach richtiger, objektiver Methode geleitet — beweisen, dass jede Änderung der Lebensgestalt 504 in Wirklichkeit ein Beharren der Gestalt ist — ein Gedanke, den ich heute nur so als Paradoxon hinwerfe, da mir die Zeit fehlt, ihn näher auszuführen[485]). Dass Änderungen in dem Gesamtbild des Lebens ebenso ununterbrochen stattfinden wie in dem Leben jedes einzelnen

Lebenden, ist zu keiner Zeit bezweifelt worden; auch Linnaeus vermutet, alle Arten einer Gattung seien miteinander genetisch verwandt[486]); hier liegt nicht der Kern der Frage. Vielmehr dreht sich die Frage darum, ob die Lebewesen atomistisch nebeneinander herlaufen, oder ob nicht alle zu allen mittelbar oder unmittelbar in Beziehung stehen — ob im Leben ein beständiger Zuwachs — ein Entstehen von Etwas aus Nichts — stattfindet (was die Grundannahme jeglicher Evolutionslehre ist), oder ob nicht im Gegenteil das Leben als Ganzes eine konstante Grösse bildet, innerhalb welcher zwar beständig Verschiebungen stattfinden, doch in der Art, dass jeder Zuwachs an Grösse, Komplikation usw. innerhalb einer Gruppe eine entsprechende Veränderung an anderem Orte bedingt und dass jede Anpassung an veränderte Bedingungen (Stoff und Kraft) immer und ausnahmslos die möglichst vollkommene Beharrung der Gestalt bedeutet. Ich behaupte nun: um wirklich exakt wissenschaftlich denken zu können, *müssen* wir voraussetzen — und das heisst, wir *müssen* die Idee fassen und zum Gesetz des Denkens erheben — das gesamte Leben der Erde bilde eine Einheit, und zwar so, dass die Gestaltungssumme (wenn ich mich so ausdrücken darf) stets unverändert bleibt. Man rühmt dem grossen Cuvier nach, er als erster habe aus einem einzigen Knochen ein ganzes, unbekanntes Tier aufzubauen gewusst; die Wissenschaft muss so weit kommen, aus einigen wenigen Pflanzen- und Tierresten die Fauna und Flora einer ganzen Epoche wiederherstellen zu können; das muss das Ziel der Biologie sein[487]).

Soviel nur zur Verständigung über die Richtung, in die ein Denken und Schauen nach den Grundsätzen Plato's, Kant's und Goethe's uns in Bezug auf das Lebensproblem weist. Sehen wir aber nun, wohin eine Naturforschung führt, die vom Wesen des Lebens als Gestalt nichts wissen will. Von dem Zusammenhang zwischen Zweckgedanken und Gestaltsanschauung ahnt sie nichts, und das 505

„Warum", von dem uns Professor Minot als dem Wesen aller Biologie sprach, wähnt sie h i s t o r i s c h beantworten zu können, indem sie nämlich in ihrer extremsten Verirrung „die Entstehung der Zweckmässigkeit" zu erklären unternimmt, in ihrer milderen — heutzutage aber den ganzen Unterricht und die gesamte Wissenschaft vergiftenden — Form zwar von letzten Fragen mehr oder weniger absieht, jede einzelne Gestalt aber immer durch das Werden aus anderen „erklärt", wobei ein ungeheures Gebäude von Hypothesen errichtet und jede Möglichkeit, unbefangen zu schauen, täglich geringer wird. Sie werden sehen, welche Förderung wir aus dieser Betrachtung für das Verständnis Plato's und Kant's schöpfen.

Wie wahnwitzig der Gedanke ist, die Zweckmässigkeit lebender Körper „erklären", d. h. zeigen zu wollen, auf welchem Wege es ihnen gelungen sei, sich nach und nach zweckmässig zu organisieren, das leuchtet ohne weiteres ein, sobald man weiss, dass Zweckgedanke nichts anderes ist als Lebensgestalt ins Begriffliche übertragen. Jenes Vorhaben ist buchstäblich genau das selbe, wie wenn jemand sagen wollte: ich werde euch dartun, auf welche Weise der Stoff nach und nach träge wurde und wie es kam, dass die Kraft eines Tages in Bewegung geriet. Der Gedanke selbst ist völlig sinnlos. Und doch ist es dies, was der Darwinismus (in seinen verschiedenen Abarten) unternimmt und wofür er so hoch gepriesen wird. Darwin selber trägt nicht wenig zu dieser Konfusion bei, indem er jeder philosophischen Erörterung der allen seinen 506 Theorien zu Grunde liegenden Gedanken grundsätzlich ausweicht. So müsste sich z. B. jeder Mensch — wenn nicht das Denken so sehr aus der Mode gekommen wäre — höchlich verwundern, in einem Buche, das den Titel führt *Über den Ursprung der Arten*, keine einzige Auseinandersetzung über den Begriff einer „Art" anzutreffen. Was sind denn das für Dinge, diese Arten, über deren „Ursprung" ich belehrt werden soll? Wie komme ich Mensch

zu dem Begriffe einer Tier- oder Pflanzenart? Ist er etwas Einfaches und Selbstverständliches, etwas, was wir seit jeher besessen haben? Ist das Wort eindeutig? Hat ihm zu allen Zeiten der selbe Sinn zu Grunde gelegen? Die geringsten historischen Kenntnisse belehren, dass dem nicht so ist. Jahrtausende hat man um diesen Begriff gerungen und ist die Wissenschaft des Lebens nicht von der Stelle gekommen, weil man ihn nicht besass. Erst vor kurzem haben ihn die kenntnisreichsten und genialsten Naturforscher geschaffen. Im letzten Grunde geht diese schöpferische Tat auf Plato zurück; denn er ist es, dem wir den Ursprung jener beiden ineinandergreifenden Ideen „Gattung" und „Art" *(Eidos* und *Idea)* verdanken, durch welche erst eine Wissenschaft der Lebensgestalten möglich wurde; doch die systematische Anwendung und Ausbildung lag noch unendlich fern[488]). Aristoteles fasst ganze Klassen zusammen — z. B. die Vögel oder die Fische — und nennt sie je einen *Genos*; doch der unendlich feine Gedanke Plato's, dass hier immer Zweierlei im Verhältnis zueinander bestimmt werden müsse, eine nach oben und nach unten zu verschiebbare Dichotomie der Einheit und der Vielfachheit, des Allgemeinen und des Besonderen, ist — wie die meisten schöpferischen Gedanken Plato's — spurlos an seinem anschauungsärmeren Denken vorübergegangen. Jahrhunderte heisser Arbeit — einer Arbeit, die hauptsächlich in massenhaftem Ansammeln und intensiver Anschauung bestand — gingen vorüber, ehe in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einzelne ausserordentliche Männer — unter denen ich in erster Reihe John Ray nennen will — das Wesen des Problems erfassten und im Pflanzen- und Tierreiche eine systematische Sonderung und Gliederung anbahnten. Ohne ihre Bemühungen hätten wir nur Chaos, nicht Wissenschaft gehabt. Hierbei 507 stellte sich aber bald die Notwendigkeit ein, nicht allein nach oben hin *(Eidos)* umfassende Gruppen, sondern zugleich nach unten zu *(Idea)* letzte Einheiten möglichst

genau zu bestimmen, selbst um den Preis einiger Gewaltsamkeit[489]). In dieser neuen Phase der Entwickelung unseres anschauenden Denkens aus Verwirrung zu Verständnis, als es darauf ankam, uns aus dem täglich bedrohlicher werdenden „Labyrinthe der Mannigfaltigkeit", wie Kant es nennt[490]), zu retten, erwarb sich Linnaeus das grösste Verdienst, das vielleicht irgend ein einzelner Mensch sich jemals um die praktische Kenntnis der Lebensorganismen erworben hat, und zwar weniger durch grosse Tiefe oder schöpferische Beanlagung als durch seltene Schärfe des Blickes, gepaart mit seltener Schärfe des Verstandes; Linnaeus ist ein Phänomen des praktischen Urteilsvermögens[491]). Art und Gattung, wie diese Worte von der heutigen Wissenschaft gebraucht werden, sind Begriffe, die erst seit Linnaeus existieren, also erst seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts[492]). Das enorme Wissen und die für alle künftigen Zeiten epochemachenden Arbeiten und Gedanken Cuvier's befestigten sie dann und verliehen ihnen jene gesetzmässige Geltung, ohne die nichts ausgerichtet worden wäre. Bedingt ist die unerhörte Entwickelung unserer Zoologie und Botanik durch diese schöpferische Tat; denn das Hauptverdienst des Begriffes einer „Art", wie er von Linnaeus und Cuvier festgestellt wurde, besteht darin, dass er unsere Anschauungskraft unendlich schärfte. Es ist aber in einem anderen Sinne des 508 Wortes „unerhört", ein Buch — was sage ich? eine Reihe von Büchern — über den Ursprung der Arten zu schreiben, ohne je diesen Begriff einer „Art" zu prüfen, ohne ihn ein einzigesmal historisch zu verfolgen; denn was Darwin als *Historical Sketch* seinem Hauptwerke voranschickt, ist ein wahrer Spott. Darwin spricht vom ersten Satz an von „Arten", als ob das Dinge wären, die so herumliefen wie Kunz und Peter und Heinz, Dinge, die jedes Kind erblicken könnte, wenn es nur die Augen aufmacht. Und nun kommt das Köstliche: im *Ursprung der Arten* wird Satz für Satz von „Art" in dem Sinne gesprochen, der seit Linnaeus

dem Worte zukommt, so dass das ganze Buch von A bis Z diesen Artbegriff voraussetzt und ohne ihn vorauszusetzen gar nicht hätte ins Dasein treten können; Zweck des Buches aber ist der Nachweis, dass es „Arten“ in dem Sinne, wie die Linnaeische Naturwissenschaft den Begriff bestimmt, in der Natur nicht gebe. Somit müsste das Buch eigentlich heissen *Über den Ursprung jener Arten, die es nicht gibt*[493]). Nun hätte jeder philosophische Forscher seit jeher — auch Newton — Darwin belehren können, dass empirische, exakte Wissenschaft über Ursprünge von Naturerscheinungen niemals etwas ausmacht; schon der ehrwürdige Roger Bacon im 13. Jahrhundert, der Weckrufer germanischer Wissenschaft, spricht die denkwürdigen Worte: *causas non oportet investigare.* Wäre Darwin — der unvergleichliche Beobachter empirischer Einzelheiten, der verehrungswürdige Mensch — auch nur ein klein wenig Denker gewesen, so hätte er einsehen müssen, dass „Art“ überhaupt keine unmittelbare Naturerscheinung ist, sondern eine sehr langsam gewordene Idee, deren eigentlicher „Ursprung“ im Menschenkopf liegt und nirgends anders, da sie eine jener Hypothesen bedeutet — „Stufe und Sprungbrett“, wie Plato sich ausdrückt (S. 414) — die der Mensch aufstellt, um mit der Natur in Fühlung zu treten, um sie besser „sehen“ und infolgedessen auch besser „denken“ zu können[494]).

Dies nur flüchtig, damit Sie begreifen, welcher Mangel an Besinnung die Grundgedanken Darwin's und seiner Nachfolger verunstaltet. Und wenn Sie nun weiter untersuchen, werden Sie einsehen, dass die heutigen Evolutio- 509 nisten vollkommen recht haben, wenn sie das, was Darwin selber nie buchstäblich aussprach, logisch deduzieren, indem sie Wesen und Verdienst der Evolutionslehre in der „mechanischen Erklärung der Zweckmässigkeit“ erblicken, wodurch aber nichts weiter geleistet ist als die Aufdeckung der unentwirrbaren Konfusion, die dem ganzen Gedankengang zu Grunde liegt[495]). Durch Auswahl dessen, was

zweckmässig war, und Ausmerzung dessen, was unzweckmässig war, soll die Natur nach und nach, im Laufe von Jahrbillionen, die lebenden Wesen so weit gebracht haben, wie wir sie heute sehen, nämlich dass die Teile zueinander und zum Ganzen passen. Was das heisst, ein unzweckmässiges Lebewesen, eine ungestaltete Gestalt — wie jene angebliche Urmutter aller heutigen Lebensformen auch nur eine Viertelstunde hat leben, geschweige denn sich ernähren, wachsen und sich vermehren können, wenn sie nicht vollkommen zweckmässig organisiert war — das erklärt man uns nicht; das Gehirn wird eben in dieser Schule als das hundertundachte rudimentäre Organ des Menschen behandelt[496]).

Diese allgemeine Betrachtung der zu Grunde liegenden Sophismen genügt aber nicht; wir müssen dieses evolutionistische Denken an einem konkreten Beispiel am Werke beobachten. Nehmen Sie eins der besten anatomischen Handbücher, die es überhaupt gibt, ein wahres Monument deutschen Fleisses und deutscher Tüchtigkeit und Gründlichkeit, Gegenbaur's *Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere mit Berücksichtigung der Wirbellosen (1898 bis 1901)* zur Hand; dieses Werk ist unbestritten das erste in seinem Fache und — bis auf die zu Grunde liegende Theorie — aller Bewunderung würdig; schlechte Bücher würden nichts beweisen, wir müssen sehen, wie weit es mit den guten gekommen ist. Doch bitte ich, vorher zur Orientierung über die Methoden exakter Wissenschaft einen Blick auf die Vorrede zur *Mechanik* des grossen Physikers Kirchhoff zu werfen. Hier haben wir es mit den am leichtesten exakt zu erforschenden Phänomenen der Natur zu tun; wie stellt sich nun ein Meister dieses Faches seine Aufgabe vor? Kirchhoff sagt: ,,Ich stelle es als die Auf-
510 gabe der Mechanik hin, die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu b e s c h r e i b e n , und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben. Ich will damit sagen, dass es sich nur darum handeln soll, anzu-

geben, welches die Erscheinungen sind, die stattfinden, nicht aber darum, ihre Ursachen zu ermitteln"[497]). Sie sehen, welche bewunderungswürdige Selbstbeherrschung hier das Denken zu Gunsten der Anschauung in seine Schranken weist; Sie sehen auch, dass der moderne Physiker — er, der die hohe Schule der wahren Exaktheit durchgemacht hat — die Worte Roger Bacon's *causa non oportet investigare* fast buchstäblich wiederholt, wobei er mit Goethe zusammentrifft, der uns so oft und eindringlich warnt: ,,Lebhafte Frage nach der Ursache ist von grosser Schädlichkeit". Ähnlich fasste jener unsterbliche Mann mit einem der grössten bisher je beobachteten Gehirne, Georges Cuvier, der Begründer der vergleichenden Anatomie, Ziel und Methode seiner Wissenschaft auf. Den Deszendenzphantastikern gegenüber, die um ihn herum eifrig bemüht waren, eine Wissenschaft der sorgfältigen Unterscheidung nicht aufkommen zu lassen, nennt er sich mit Stolz *un naturaliste ordinaire* und definiert diesen als einen Naturforscher, für den *la seule règle raisonnable* die Beobachtung des tatsächlich Erschaubaren und die Vermeidung der *hypothèses sans preuves* ist[498]). Ähnlich dachte jenes Geschlecht grosser biologischer Forscher, dem wir einen Karl Ernst von Baer, einen Lacaze Duthiers, einen Milne Edwards, einen Augustin Pyrame De Candolle, einen Louis Agassiz, einen Richard Owen verdanken. Doch heute haben wir's dank dem erlösenden Deszendenzdogma in der Kenntnis des Lebens so herrlich weit gebracht, dass wir all jene ängstlichen Besonnenheiten haben fahren lassen. ,,Denken wir uns einen einfachsten Organismus . . . ." so beginnt heute das grösste und beste Handbuch der vergleichenden Anatomie, das vorhin genannte Gegenbaur's. Also erst der Gedanke, später die Beobachtung. Wie wir Menschen beurteilen sollen, was für die Natur das ,,Einfachste" ist, wird nicht mitgeteilt; es wird gar nicht danach gefragt. Dass grosse Vorsicht in Bezug auf angeblich ,,einfache" Wesen am Platze ist, haben

Sie vorhin gesehen; wirklich höchst einfach organisierte Wesen sind zur Stunde nur als Rückbildungen aus hoch-
511 organisierten infolge parasitärer Lebensweise (soweit man schliessen darf) bekannt. In der Natur geht also häufig das Mannigfaltige dem Einfachen voran; es ist nicht unmöglich, dass das durchwegs der Fall sei. In den untersten paläozoischen Schichten, in denen überhaupt Versteinerungen gefunden werden, ist — wie man heute weiss — eine ebenso reiche und ebenso hoch organisierte Fauna vertreten wie heute auf dem Boden des Ozeans, und zwar eine in Bezug auf die Zusammensetzung wesentlich gleiche; Brooks, der bekannte Professor der Zoologie an der John Hopkins Universität in Baltimore und ein überzeugter Darwinianer, ist als ehrlicher Mann gezwungen zu gestehen: „Weit entfernt, in diesen Formen die einfachen, unspezialisierten Vorfahren der heutigen Tiere zu finden, erblicken wir eine, zoologisch gesprochen, intensiv moderne *(intensely modern)* Fauna, die g e n a u d e r g l e i c h e n Naturordnung angehört wie die heute herrschende“[499]). Sie sehen also, für diesen „einfachsten Organismus“ Professor Gegenbaur's gibt uns die allerälteste bekannte Fauna genau ebensowenige Anhaltspunkte wie die allerjüngste; er gehört vollkommen der Phantasie an. Und nun wird uns haarscharf genau erzählt, wie es mit diesem einfachsten Organismus — diesem reinen Phantasiegebilde, das weder im Denken noch im Anschauen wurzelt — zugegangen sein m ü s s e ! Zwar gibt Gegenbauer auf S. 4 einmal zu, ein anderer Vorgang als der von ihm für dieses Urwesen und Unwesen erdachte „solle nicht als ausgeschlossen gelten“; doch dann wären Bedingungen vorauszusetzen, „welche viel weniger klar liegen“, also weg damit! Die Natur wird doch nicht etwa anders vorgegangen sein, als ein ordentlicher Universitätsprofessor im Jahre 1898 für „klar“ hielt? Und so geht's denn *sans peur ni reproche* weiter, und wir erfahren in kurzen Zügen erstens, auf welchem Wege dieser „einfachste Organismus“ — der,

obwohl er ein Organismus war, doch keine „Organe" besass! — dazu kam, nach und nach welche zu erhalten, sodann, wie die verschiedenen Wesen sich auseinander „entwickelten"[500]). Das eine wird ausdrücklich als „Geschichte der Organe", das andere als „Stammesgeschichte" be- 512 zeichnet. Denn Sie müssen wissen, die Natur — die arme, ungeschickte Stümperin — der nur ganz zufällig ein einziges Mal ein lebendes Wesen, ein „indifferenter" Urkeim — sie wusste selbst nicht wie — unter den Fingern entstanden war, bedurfte langer und fleissiger Übung, um das Leben zu einer lebensfähigen *(c'est le cas de le dire)* Erfindung auszugestalten. Zum Glück fand sich ein „grosses organbildendes Prinzip" ein, und dank diesem entstand nach und nach ein Organismus; der Bachelierus im *Malade imaginaire* soll doch nicht umsonst auf die Frage, warum Opium schlafen mache, die unsterbliche Antwort gegeben haben: *quia est in eo vertus dormitiva.* Doch da es ihr noch immer nur so von ungefähr gelingt, ein neues Individuum zustande zu bringen, und damit sie nur ja nicht den roten Faden des Werdens verliere, wiederholt die erfindungsarme Natur bei jedem Individuum die ganze Vergangenheit; sie rekapituliert wie ein Kind vor der Stunde, und das nennen unsere Forscher die *Palingenese* oder „Wiedergeburt" — so dass neben Molière auch die altindische Mythologie nicht ganz umsonst sich abgemüht haben soll. Doch wie die Kinder hat auch die Natur gar oft ein schlechtes Gedächtnis; sie sagt die Lektion falsch her; dadurch entsteht die sogenannte *Cänogenese*, das heisst die „gefälschte Stammesgeschichte", vor der der arglose Beobachter auf der Hut sein muss[501]) . . . . . Und so geht die Mythenbildung lustig weiter. *Quand on prend du galon, on n'en saurait trop prendre.* Für uns 513 hier ist das Beachtenswerte, dass alle diese Phantasien G e d a n k e n sind, nicht Anschauungen: Ritter Denken baut sich ein kühnes Schloss im Geschmack des Mittelalters auf, und nun muss die Dame Anschauung damit

fürlieb nehmen und sich, so gut es gehen will, einrichten; kurz, das Denken meistert die Anschauung. Und der Zweckbegriff, der so feierlich zur Türe hinausgeworfen worden war, kehrt natürlich sofort wieder, doch in einer mephistophelischen Vermummung, so dass er schalten kann, ohne die zarten Gewissen unserer Historiker des Lebens zu beunruhigen. Dank einer „inhärierenden Veränderlichkeit" nämlich „passt sich der Organismus den Bedingungen, welche auf ihn einwirken, an" (S. 4). Was sagen Sie zu dieser Maske? Glauben Sie mit der „inhärierenden Veränderlichkeit" viel gewonnen zu haben? mehr als mit der einfachen Einsicht: das Wesen des Lebens — begrifflich aufgefasst — ist Zwecktätigkeit? Und dabei geschieht noch das Unglück, dass als Wesen des Lebens die Veränderlichkeit aufgestellt wird, wogegen sein Wesen die Beharrlichkeit der Gestalt ist! Doch jener verschminkte Kobold kommt nicht allein. Die unbegrenzte Veränderlichkeit würde nur die Möglichkeit der Anpassung erklären, nicht deren Ursache sein; „die Ursache der Anpassung", schreibt Gegenbaur, „ist zunächst in dem Vorteile zu suchen, welcher durch die betreffende Veränderung dem Organismus zu teil wird" (S. 4). Sie sehen, wie ungeheuer anthropomorphisch das gedacht ist; der Vorteil als „Beweggrund" — z. B. des Kaufmanns — ist uns wohl bekannt; doch der Vorteil als „Ursache der Anpassung" (nicht etwa als „Folge" der Anpassung, was allenfalls einen vernünftigen Sinn gäbe) ist ein haarsträubender Gedanke, der der Natur gegenüber als eine elende Totgeburt bezeichnet werden muss.

So hat die Antiwissenschaft, die Phantasterei ihren Einzug in unsere Zeit gehalten. Und wie geschah das? 514 Es war die unvermeidliche Folge davon, dass man die Natur aus dem Werden heraus statt aus dem Sein hat verstehen wollen, wodurch man veranlasst würde, jede Frage zurückzuverlegen, immer weiter und weiter zurück, bis dahin, wo der Phantasie und dem Hokuspokus

Tür und Tor geöffnet sind. Im Grunde genommen ist dieses Immerweiterzurückverlegen identisch mit Goethe's Art, über Urtiere, Urpflanzen, Urochsen usw. zu spekulieren; nur fehlt sowohl das Korrektiv der Goetheschen Besonnenheit wie der Segen der Goetheschen Phantasiegewalt[502]). Dürfte man sich nicht sagen, dass diese Verirrung nur der letzte, verspätete Ausläufer der Romantik und der Hegelei im Bunde mit flachstem englischen Utilitarismus ist und dass keine hundert Jahre vergehen werden, bis man darüber ähnlich urteilen wird wie heute über die Alchimie — jene von den gescheitesten Gelehrten Jahrhunderte lang als annehmbar verfochtene Lehre, die von der Individualität der Dinge so gar keine Ahnung hatte; dürften wir nicht auf ein Geschlecht schöpferisch grosser deutscher Biologen hoffen (etwa wie Lessing auf eine Blüte deutscher Dichtkunst inmitten der Fremdländerei unentwegt gehofft hat); erlebten wir nicht um uns herum an einzelnen Forschern — wenigstens in Deutschland — ein energisches Abschütteln dieser ,,englischen Krankheit", wie sie der Zoolog Friedrich Dreyer treffend genannt hat: man könnte alle Hoffnung auf eine Zukunft für Wissenschaft und Kultur verlieren[503]). Darwin empfiehlt uns im vorletzten Absatz 515 des *Origin* seine Theorie namentlich deswegen zur Annahme, weil sie auch der Menschheit einen endlosen ,,Fortschritt der körperlichen und geistigen Gaben in der Richtung auf steigende Vollkommenheit zu" verheisse. Ich dagegen dächte, wir könnten uns billig mit den Gaben eines Plato, eines Descartes, eines Leonardo, eines Goethe, eines Kant begnügen und auf den versprochenen Fortschritt verzichten, wenn man uns nur ein wenig Musse, ein wenig Luft, ein wenig Sammlung liesse, um der Gegenwart gewahr zu werden, um uns in ihr zurecht zu finden, um all das Ewigkeitsträchtige, das in uns schlummert und angehäuft um uns herumliegt, einzuheimsen, zu beschauen, zu pflegen, grosszuziehen! statt dass wir Wahnbetörten aus einer bestialischen Urvergangenheit — wie sie wohl Wilden

in ihren dunklen Höhlen als schreckendes Traumgebilde aufsteigen mag, die es aber in Wirklichkeit ausserhalb unseres kranken Hirnes nie gegeben hat — ohne Rast noch Ruhe, mit weitausgestreckten, begierigen Händen hinüberjagen in eine phantastische Zukunft, wo die blind kürende „natürliche Zuchtwahl" uns zu dem gemacht haben werde, was wir unfähig waren, aus uns selber zu machen. Zwar sind die Schädel mancher ältesten prähistorischen Menschen geräumiger als die des heutigen durchschnittlichen Europäers, und ihnen entsprach ein grösseres Gehirn und ohne Frage demzufolge eine grössere Intelligenz; doch „Fortschritt muss sein!" und wissenschaftlicher Aberglaube macht es sich zum Ehrenpunkt, dem religiösen nicht nachzustehen[504]). O, wie gross ist 516 das Wort, das Plato dem Sokrates in den Mund legt: „Ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich warte!" Alles liegt in jedem Augenblick gegeben; an uns ist's es zu erfassen. Das war's, was Plato die Lehre vom Sein nannte im Gegensatz zu der Lehre vom Werden. Weisheit im Sinne des Wissens und Weisheit im Sinne des Handelns glaubte er aus ihr zu schöpfen.

Sein und Werden

Nun wollen wir aber aus unseren Betrachtungen den philosophischen Gewinn ziehen. Denn bei allen diesen Fragen handelt es sich im letzten Grund um die Antinomie des Seins und des Werdens, der Ruhe und der Bewegung, und Plato's Standpunkt ist so klar und einfach und darum auch so belehrend wie nur möglich: ohne Beharren (Sein) keine Erkenntnis, ohne Bewegung (Werden) keine Wahrnehmung[505]). Darin liegt, wie Sie bemerken, durchaus nichts Mystisches; es ist schlichte Kritik des Erkenntnisbestandes. Sein und Werden stehen für Plato nicht als zwei abstrakte Kategorien da, harrend, dass man sie diesem und jenem zuerkenne oder abspreche. „Von Sein und Werden kann man nur in Beziehung auf etwas sprechen; dass es aber ein Sein und ein Werden im absoluten Sinne gebe, das dürfen wir weder behaupten, noch

anderen zu behaupten gestatten" *(Theait. 160 B, C).* An und für sich wissen wir über ein Sein nicht ein Tüttelchen mehr als über ein Nichtsein *(Sophist 243 C)*; „alle wahrnehmbaren Dinge sind im Werden begriffen" *(Timaios 28 C).* Wir verstehen Plato also genau, sobald wir einsehen, dass für ihn jedes Ding aus dem Zusammentreffen und dem gegenseitigen Sich-Durchdringen von Sein und Werden entsteht[506]). Alle Erkenntnis ist eben ein Zwiefaches (siehe S. 443 fg.); und spotten sollen wir über die Philosophen, die sich unaufhörlich bekriegen, indem die einen sagen: alles ist, nichts wird, und die anderen: alles wird, nichts ist *(Sophist 246 und 249).* Zwar werden wir uns der Antinomien erst später bewusst, erst infolge eindringender Analyse, doch in Wahrheit liegen sie jeder Erkenntnis zu Grunde. Darum hat die kritische Unterscheidung so grossen Wert; denn wenn, wie Heraklit es will, „alle Dinge sich verwandeln und nichts beharrt, dann ist jede Erkenntnis unmöglich; denn das Erkennen muss notwendig an ein Beharrendes und an einen beharrenden Erkennenden anknüpfen; ist alles in ewigem Fluss, so kann es weder ein Erkennendes noch ein Erkanntes geben" (nach *Kratylos 440).* Heraklit sagt nämlich: „In den selben Fluss kannst du nicht zweimal steigen"; beharrt aber nichts, so ist auch der betreffende „Du" in einem zweiten Augenblick nicht mehr vorhanden, und schon der Gedanke „der selbe Fluss" ist undenkbar. „Wenn alle Dinge sich verwandeln und nichts beharrt, so ist es nicht möglich zu behaupten, es gebe von irgend etwas ein Wissen" *(Kratylos 440).* Das, was wir Sein nennen, hat eben Gemeinschaft mit dem Denken, und das, was wir Werden nennen, mit dem Wahrnehmen *(Sophist 248 A)*; Funktion des Denkens (des Ich) aber ist es, das Chaos des veränderlich Werdenden zu Gestalt zu bannen, zu Ruhe, zu Sein, zu Ewigkeit; dadurch erst entsteht Erkenntnis, und darum „verhält sich das Sein zum Werden wie die Wahrheit zum Wähnen" *(Timaios 29 C).*

517

Wie flüchtig diese Skizze auch ist, ich glaube, sie wird genügen, dass Sie den Gedankengang Plato's erfassen und dass Sie auch verstehen, wie er dazu kommt, die Evolutionslehre (die er Homer zuschreibt, *Theaitetos 152 E*) als Naturauffassung für „ganz genau das selbe" wie den Sophismus als philosophisches und den Sensualismus als psychologisches System zu erklären. Zwar ist er, wie Sie sehen, weit entfernt, das Werden, die Verwandlung zu leugnen; auch von den Tieren und Pflanzen setzt er mit dem sicheren Instinkt des Genies voraus, „dass sie zahllose Umwandlungen erlebt haben müssen" *(Gesetze*, 782*)*; Wissen und Wissenschaft aber kann es nach ihm nur vom Beharrenden geben, und folglich müssen wir Menschen auf jedem Gebiete — um zu wissen — das Beharrende oder (wie er sich manchmal ausdrückt) die Ideen zu ergreifen suchen; an uns liegt es, so lange zu suchen, bis wir etwas finden, was als ein Beharrendes die Grundlage zu wahrer Erkenntnis abzugeben geeignet ist. Die bisherige Geschichte der Wissenschaft hat Plato's Auffassung glänzend gerechtfertigt; denn die Bestimmung des Beharrenden, nur ideell Erfassbaren (wir sagen gewöhnlich „der Gesetze") in der Erscheinungen Flucht ist Wesen und Inhalt unserer Mechanik, unserer Astronomie, unserer Physik, unserer Chemie, ja, auch unserer wissenschaftlichen Philologie[507]).

518 Gilt aber nun unsere Betrachtung dem L e b e n, so entsteht ein besonderes Verhältnis, das meines Wissens weder von Plato noch von Kant hervorgehoben worden ist. Der unentbehrlichen Anschaulichkeit wegen muss ich wieder ein wenig ausholen, darf aber um Ihre besondere Aufmerksamkeit bitten, denn jetzt gilt es, das wichtigste Ergebnis unserer heutigen Bemühungen zu gewinnen.

Schauen Sie, bitte, zuerst irgend ein Unorganisches an — sagen wir einen Kristall oder ein durch gebannte Fallkraft stabil gewordenes Planetensystem; ich spreche augenblicklich von reiner Anschauung ohne Gedankendeduktionen — in diesem beharrenden Sein erblicken wir keine

Spur eines Werdens; dass hier Änderungen vorgehen, muss uns vordoziert und vordemonstriert werden, damit wir's glauben; häufig ist die Annahme nichts weiter als die Verfolgung unserer hypothetischen Gedankenstrukturen bis ins Sinnlose[508]). Wird jedoch das Gleichgewicht gestört, tritt infolgedessen ein sinnlich wahrnehmbares Werden ein, dann haben wir — soweit die blosse Anschauung in Betracht kommt — ein reines Werden ohne Sein vor Augen, weil hier jede Vorstellung eines Beharrenden, ,,an dem" etwas wechsele, uns fehlt; wohl erdichten wir ein Beharrendes, nämlich die ,,Substanz"; wir tun es, um ,,wissen" zu können, doch wir erschauen es nicht, es ist ein blosses Gedankending. Bricht das Planetensystem zusammen, so sind die früher gebundenen Kräfte in andere Bewegungsformen umgewandelt, und ist der Kristall durch chemische Einwirkung aufgelöst und in einen anderen Körper verwandelt, so existiert er einfach nicht mehr. Was die Anschauung uns ausserhalb des Lebens gibt, ist also entweder Sein oder Werden, nicht beides zugleich; das Sein ist hier kein Werden, noch das Werden ein Sein. Zu dieser ersten Erwägung gesellt sich eine zweite, und sie erst gibt uns volle Klarheit über unser eigenes instinktives Verfahren. Selbst die höhere mathematische Physik, die den Begriff ,,Stoff" in Bewegung auflöst, führt ihn sofort wieder ein, sobald sie ihr Gewissen durch den Vorbehalt beruhigt hat; in Wirklichkeit kann der Menschengeist die Vorstellung Stoff nicht eine Sekunde entbehren. Und zwar ist das, glaube ich, folgendermassen zu deuten: die zu Grunde liegende Antinomie — die Tatsache nämlich, dass jegliche Erkenntnis aus zwei disparaten Bestandteilen entsteht — gewinnt durch diese Unterscheidung in Stoff und in Kraft klaren Ausdruck; unter Stoff denken wir uns das Beharrende, das Sein des Leblosen (wenn wir auch genötigt sind, dieses Beharrende sehr weit zurückzuverlegen, in die sogenannten ,,Elemente", also jenseits alles sinnlich Wahrnehmbaren), unter Kraft denken wir uns

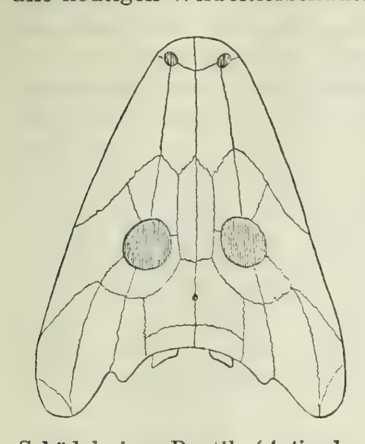
das Wandelbare, das Werden; auf diese Weise zerlegen wir jene Grundantinomie von Bewegung und Ruhe, Wandel und Beharren, Werden und Sein in ihre zwei Teile und lassen jeden zu seinem Recht kommen. Das ist jederzeit instinktiv geschehen, doch ward vollendete Klarheit erst durch die reinliche wissenschaftliche Scheidung in Stoff als Trägheit und Kraft als Wandelbarkeit erreicht.

Beim Leben liegt nun das Verhältnis wesentlich anders; denn die reine Anschauung gibt uns nicht entweder Sein oder Werden, sondern immer und ausnahmslos beides zugleich. Das Sein eines lebendigen Wesens ist ein Werden. Wir reden wohl von „Gott" als von einem Wesen, welches i s t , ohne zu w e r d e n , welches, heisst das, als reines Sein besteht; doch Kant wird uns im nächsten Vortrag zeigen, dass alle unsere Aussagen über Gott weder gedacht noch vorgestellt werden können; es sind Thesen ohne Inhalt. Die Anschauung nach aussen sowie jene unzweideutigste aller Erfahrungen, die Erfahrung an dem eigenen Selbst, zeigen uns, dass beim Leben das Sein immer ein Werden in sich einschliesst. Pflanze und Tier wird gezeugt, entwickelt sich aus dem Keime, wächst und vergeht. Das Werden zeigt sich aber nicht allein im Individuum, sondern in allen Lebenserscheinungen. Die aufeinander folgenden Geschlechter z. B. gleichen sich nicht genau, denn es gehört zum Wesen der Gestalt, elastisch zu sein, so kämpft sie gegen Stoff-Kraft an, so erhält sie sich. Die „Umformung" bestimmter Lebensgebilde ist nicht etwa eine Entdeckung unserer Deszendenztheoretiker, jedem Forscher ist sie zu allen Zeiten bekannt gewesen; Buffon spricht von dem *mouvement de flux continuel* und hat die Experimente mit den Tauben, die die Grundlage zu Darwin's Theorie abgeben, vorweggenommen, und zwar mit dem selben (materiellen) Ergebnis einer gemeinsamen Abstammung von der wilden Felstaube[509]); Linnaeus hat sehr
520 interessante Beobachtungen und Betrachtungen darüber

und sagt, er ,,gebe es zwar nicht für ausgemachte Wahrheit", doch halte er die Hypothese für wahrscheinlich, ,,dass alle Arten einer Gattung im Anfange eine einzige Art gebildet hätten"[510]); Cuvier hat ausgedehnte Untersuchungen über die Veränderlichkeit beim Hunde gemacht und ist der Entdecker der Tatsache, dass jede geologische Epoche durch eine besondere Fauna und Flora ausgezeichnet ist; Agassiz ist der Entdecker der scheinbar ,,progressiven" Ausbildung in der Reihenfolge verwandter Gestalten; und auch die Reihe der jetzt lebenden Wesen ,,von der Monade bis zum Menschen" (wie Milne Edwards im Jahre 1851 schrieb), erweckt, wenn man sie alle gleichsam nebeneinander aufstellt, die Vorstellung eines unmittelbar erblickten Werdens; kurz, jeder Kenner hat zu allen Zeiten mit Goethe gestanden: ,,Wir glauben an die ewige Mobilität aller Formen in der Erscheinung"[511]). Zugleich aber und in noch weit höherem Grade überzeugt uns nicht bloss der Gedanke, sondern zeigt uns die unmittelbare Anschauung, dass das Werden hier ein Beharren, ein Sein ist. Evolution — wenn man das irreführende Wort beibehalten will — gibt es wohl, jedoch nur als Prinzip des Beharrens. Bei allem Unorganischen ist das, was wir als beharrend auffassen, nur ein Begriff, eine sinnlich nicht fassbare Abstraktion, wogegen das Leben uns die *Gestalt* zeigt, die Gestalt, die im Leben des Individuums trotz der im Kampfe gegen Stoff und Kraft hervorgebrachten Änderungen und Verunstaltungen bis zum Tode beharrt, die Gestalt, die — wiederum trotz der individuellen Abweichungen — von Geschlecht zu Geschlecht ewig sich selbst von neuem zeugend beharrt, die Gestalt, die in den Phänomenen der Regeneration mit geradezu ans Wunderbare streifendem Eigensinn sich behauptet[512]), die Gestalt, die in Grundformen, Grundtypen sowohl in den Hauptlinien des ganzen Planes wie in den Einzelheiten des Baues selbst entfernte Wesen durch beharrende Formen, Beziehungen, Zahlen miteinander ver- 521

bindet und zu Einheiten verknüpft, Einheiten, die seit den ältesten bekannten Versteinerungen der paläozoischen Zeit bis heute fest und unverrückbar beharren[513]). Das Sein ist hier das Primäre; das Werden das Sekundäre. Das Beharren — nicht nur einzelner Arten fast ohne jede Veränderung seit den ältesten paläozoischen Schichten bis heute, was allerdings begreiflicher Weise eine Ausnahme ist — sondern (wie soeben angedeutet) das Beharren genau der selben strukturellen Anlagen bis in jede Einzelheit hinab trotz aller kosmischen und tellurischen Umwälzungen im Laufe ungezählter Jahrmillionen: das ist die grosse grundlegende Tatsache, die Tatsache aller Tatsachen, die uns die reine Anschauung in Bezug auf das Leben schenkt[514]). Leben ist Gestalt, beharrende Gestalt. Ein Beispiel. Der Schädel der Säugetiere ist im Lichte einer vergleichend anatomischen Betrachtung gleichsam eine Vereinfachung des Schädels der Fische und Amphibien; Zahl und gegenseitige Lage zeigen, dass genau die selben Knochen — oder, wie Plato gesagt hätte, die selben „Teile" der Ein-
522 heit — vorhanden sind, was namentlich aus der Entwickelung des Keimes hervorgeht; nur verwachsen bei der gedrungeneren Anlage der abgerundeteren Säugetier-Kapsel die zuerst getrennt auftretenden Verknöcherungspunkte zu einer geringeren Anzahl unterschiedlicher Knochen; doch bleibt, wie gesagt, die Homologie sicher und sichtbar, und den Studierenden des ersten Semesters wird gewöhnlich ein Lachsschädel zur Grundlegung in der Kenntnis des *Cranium* ausführlich vordemonstriert[515]). Fische und Amphibien werden nun in den paläozoischen Schichten zahlreich gefunden; nehmen Sie also irgend einen der tadellos erhaltenen Amphibienschädel, z. B. den in Albert Gaudry's *Paléontologie Philosophique, 1896, S. 8* sehr deutlich abgebildeten von *Actiodon Frossardi*, einem so archaischen Tier, dass die ganze Ordnung, dem es angehört, nicht einmal mehr in den sekundären, geschweige in den tertiären Schichten vorkommt. Sie werden finden, dass

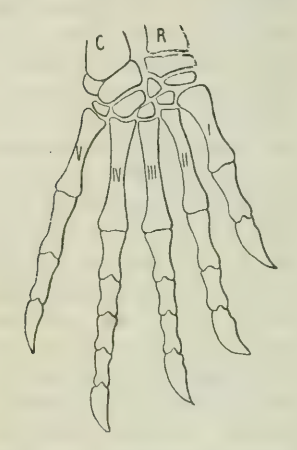
dieser Schädel ganz genau die selben Knochen hat wie alle heutigen Wirbeltierschädel, weder mehr noch weniger, und dass alle gegenseitigen Verhältnisse so klar sind, dass die Homologie zwischen den Schädelknochen dieses Tieres, das vielleicht vor einer Milliarde Jahre in den Sümpfen der Steinkohlenzeit-Wälder lebte, und den Knochen, die in diesem Augenblicke unsere menschlichen Gehirne einkapseln, völlig durchsichtig ist. Da haben Sie die beiden Scheitelbeine, die beiden Schläfen- und Nasenbeine, die beiden getrennten (im Menschen vor der Geburt verwachsenen) Stirnbeine, das Hinterhauptbein usw. — alles, wie Sie es noch heute an jeder einzelnen der nach vielen Tausenden zählenden Arten der Wirbeltiere erblicken. Nicht der Unterschied der Elemente, nicht die vielfache Umgestaltung der Erdoberfläche sowie der klimatischen Verhältnisse, nicht die tiefgreifende Verschiebung des gesamten pflanzlichen und tierischen Lebensbildes, nicht der Tag für Tag wirkende Umwandlungstrieb, von dessen Taten unsere Ohren heute bis zum Taubwerden widerhallen, nicht die Anpassungserscheinungen, mit denen das Leben über alle Hindernisse zu siegen pflegt — nichts hat es vermocht, auch nur ein Tüttelchen an diesem Wirbeltierschädel zu ändern, ein kleines, ganz neues Knöchelchen in die gegebene Gestalt einzuzwängen oder irgend einen Knochen nicht bloss zu reduzieren, sondern auszu-



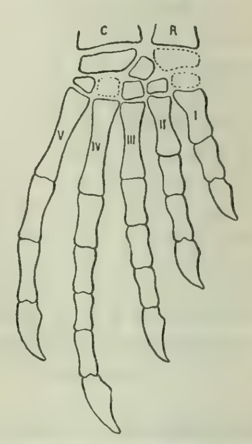
Schädel eines Reptils (*Actinodon Frossardi*) aus der Primärzeit. (1/3 Grösse).

523

tilgen: so wie er in den ältesten bekannten Exemplaren auftritt, so ist dieser Schädel noch heute. Ich wählte den Schädel als Beispiel, weil uns Menschen der Kopf mit Recht das Wichtigste dünkt und ich somit ein *argumentum ad hominem* gewann; doch das selbe gilt von dem ganzen Körper, und es gilt von allen anderen Bautypen genau so




Rechter Vorderfuss eines Reptils (*Callibrachion Gaudryi*) aus der Primärzeit, (1/4 Grösse.)



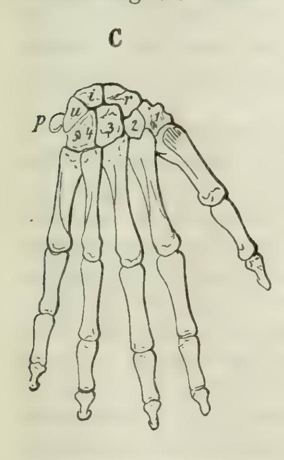

Rechter Vorderfuss der Warn-Eidechse (*Tupinambis*) aus der Gegenwart. (Natürliche Grösse.)

(Nach Gaudry, *Paléontologie philosophique.*)

wie von dem der Wirbeltiere. Für den Laien sind vielleicht die Verhältnisse eines der Endgliedmassen am übersichtlichsten, und da wir Gaudry aufgeschlagen haben, so zeige ich Ihnen hier (von der selben Seite des Buches) das Knochengerüst zweier rechten Vorderfüsse, von denen der links einem Reptil angehört, das nur in paläozoischen Schichten vorkommt und dessen ganze Organisation es einer Gruppe zuweist, deren letzte Vertreter im Anfange der mesozoi-

schen Zeit, noch vor dem Jura, ausstarben, während der rechts die Fussknochen einer heutigen Warneidechse darstellt. So hat sich in den ungezählten Milliarden von Reptilien, die seit den paläozoischen Zeiten bis heute gelebt haben, „Gestalt" erhalten — auch dort erhalten, wo, wie im freien Endgliede, die Wirkung von aussen ein Maximum erreichen muss und wo man zunächst wähnen möchte, Zahl und Stellung der Bestandteile würden ins Unendliche abändern. Damit Sie aber aus diesem kurzen Anschauungsunterricht recht eindringlich die Lehre schöpfen, dass das Leben, wenn auch eine plastische Gewalt — wie wäre es denn sonst Gestalt? — nicht so viele Änderungen wie möglich schafft, nicht also zu Bewegung und Werden neigt, sondern im Gegenteil mit unbeschreiblicher Hartnäckigkeit beharrt als das einzige konservative Prinzip der ganzen Natur, als die denkbar grösste Ruhe, als die Sichtbarwerdung des Seinsbegriffes, so zeige ich Ihnen hier noch (aus Gegenbaur's *Anatomie)* das Skelett der rechten Hand des heutigen Menschen, damit Sie es mit den Reptilfüssen vergleichen. Welchen verschiedenen Funktionen Menschenhand und Reptilienfuss zu genügen haben, wissen Sie ohne weitere Erläuterungen; jetzt betrachten Sie, bitte, mit welchem Mindestmass an Änderungen das Leben die selbe Gestalt festgehalten hat.

524




Sobald wir also das Leben ins Auge fassen, können wir Plato nicht folgen, wenn er behauptet, nur das Denken habe Gemeinschaft mit dem Sein, das Wahrnehmen dagegen mit dem Werden. Hier ist eine Lücke, ja mehr, ein wirklicher Irrtum, und unsere Bemühungen werden nicht

umsonst gewesen sein, wenn es uns gelungen ist, das jetzt zu empfinden, nicht weil uns daran läge, Plato zu meistern, sondern weil wir hier den Übergang zu den tiefsten kritischen Gedanken Kant's finden.

Mit Augen erblickten wir es — und hätte ich heute die Zeit dazu, ich könnte es Ihnen noch ganz anders überzeugend und überwältigend dartun: im Leben beharrt die Gestalt; nicht also das abstrakte Denken, vielmehr die sinnliche Wahrnehmung ist es, die uns das Sein (im Gegensatz zum Werden) lehrt — lehrt nämlich, sobald wir sie auf das Leben richten und sie bis zur vollen Unbefangen-
525 heit von allen Gedankenphantomen reinigen. Hier ist es ja, hier, bei der Anschauung der Lebensgestalt, dass der Begriff eines Seins (der sonst, wie wir sahen, sinnlos wäre) entsteht; und versuchen wir dieses Angeschaute begrifflich zu erfassen, so entdecken wir, dass es nur als Zweckmässigkeit gedacht werden kann. Der Zweckmässigkeitsbegriff ist die Methode zur begrifflichen Analyse der erblickten Gestalt.

Niemand ist entfernter als ich, den Standpunkt des grossen Agassiz zu teilen, wenn er in seinem Buche *Über die Art* aus dem Anblick der Lebensformen auf Logik, auf „abstrakte Begriffe" (S. 24), auf Intelligenz im menschlichen Sinne des Wortes (wenn auch noch so gesteigert) und in letzter Reihe auf Gott schliesst; keiner, der die kritische Schule Plato's und Kant's durchgemacht hat, kann in einen derartigen Anthropomorphismus verfallen. Uns kommt es auf Erkenntniskritik an; wir wollen uns von unserem eigenen Intellekte nicht narren lassen, und da ist es gewiss von weittragender Bedeutung, genau festzustellen, warum die Betrachtung von Lebensgestalt immer mit Notwendigkeit auf die Vorstellung eines Denkens führt und was das zu bedeuten hat[516]). Das ist jetzt geschehen. Und damit sind wir an einen Punkt gelangt, wo die beiden Hälften unseres Intellektes — Verstand und Sinnlichkeit — sich nicht nur begegnen, sondern in ein so nahes organi-

sches Verhältnis zueinander rücken, dass jede die andere zwingend voraussetzt und bedingt, weil sie nur in ihr und durch sie Ausdruck gewinnen und sich selbst verstehen kann, weil jede, sozusagen, sich nur im Auge der anderen widergespiegelt erblickt. Bei der Betrachtung der Lebensgestalt — und hier allein — denke ich genau, was ich erblicke, und sehe ich meinen Gedanken mit Augen. Denn Gestalt — jenes von Plato definierte „einheitliche Ganze, das aus Teilen besteht" — obwohl erblickt, obwohl (wie jedes neuentdeckte Tier bezeugt) unerfindbar, entsteht (als „Gestalt") erst in dem Augenblick, wo sie gedacht, d. h. wo sie begrifflich als ein einheitliches System zweckdienlicher Teile festgehalten und zu anderen Gestalten in bestimmte Beziehungen gebracht wird; und Zweckmässigkeit — obwohl ein reiner Gedanke — ist so ganz und gar aus Anschauung gewoben, dass es schwer bis zur Unmöglichkeit ist, diesen Begriff in Worte zu fassen. So reichen sich hier Verstand und Sinnlichkeit die Hand, so genau bedingen sich das Hüben und das Drüben. 526

Das Transcendentale

Sie sehen, dieser Punkt ist noch kritischer als der, von dem Plato und Kant ihren Ausgang nahmen und der zu diesem Exkurs die Veranlassung gab. Dort handelte es sich um „den Widerstreit der Vernunft" (wie Kant es nannte), d. h. um zwei einander scheinbar direkt widersprechende Behauptungen, die beide falsch und beide wahr sein können (S. 460 fg.); hier dagegen handelt es sich um zwei völlig disparate, auf den ersten Blick gar nicht zueinander in Beziehung zu bringende Ideen, die als identisch erkannt werden müssen, weil sie die Erkenntnis einer und der selben Tatsache sind, das eine Mal in dem Elemente der Sinnlichkeit, das andere Mal in dem Elemente des Verstandes. In beiden Fällen handelt es sich um das Transcendentale, das heisst also, wie wir schon wissen (S. 255), um jene Beziehungen, die das Urphänomen unseres Geistes ausmachen: das ist ein transcendentaler „Widerstreit", das andere eine transcendentale „Verknüpfung". Bei der

Antinomie sage ich von dem selben Subjekte zwei entgegengesetzte Prädikate aus, z. B. die Teilbarkeit des Stoffes ist begrenzt, die Teilbarkeit ist unbegrenzt, oder die Welt hat einen Anfang, die Welt hat keinen Anfang; bei der transcendentalen Verknüpfung sage ich von zwei verschiedenen Subjekten aus, dass sie identisch sind, z. B.

 ist identisch mit $R^2 = x^2 + y^2$,

oder Lebensgestalt ist identisch mit Zweckbegriff, oder (wie Kant Sie belehren wird) Idealität ist identisch mit Realität. Dort — bei der Antinomie — liegt eine Verwirrung vor, die durch unsere unbewusste Verwechslung verschiedener Erkenntnisarten entsteht; diese Verwirrung macht auf transcendentale Verhältnisse aufmerksam, deckt sie aber nicht rein auf. Hier dagegen — bei der Gegenüberstellung
527 von Lebensgestalt und Zweckgedanke — erblicken wir das rein Transcendentale. Die Antinomie — der transcendentale Widerstreit — ist ein logischer Gedankenkonflikt, in den wir durch unsere kritiklose Unbedachtsamkeit hineingeraten; die transcendentale Verknüpfung als Ursprung jeglicher Erkenntnis ist ein Phänomen, dessen Dasein uns — ohne die Belehrung durch Plato und Kant — niemals ins Bewusstsein tritt. Die Auflösung des antinomischen Widerstreites ist Sache derjenigen logischen Überlegung, welche sich des transcendentalen Unterschiedes unserer beiden Erkenntnisarten (Verstand und Sinnlichkeit) bewusst ist (vgl. S. 460); die Erklärung der transcendentalen Identität heterogener Ideen kann dagegen durch keine Logik geleistet werden, denn sie liegt diesseits von Denken und Schauen. Die Schwierigkeit ent-

steht ja erst dadurch, dass wir ein Nicht-Messbares messen wollen; die hier vorliegende Tatsache ist für unseren Verstand inkommensurabel. Wir verstehen sie nicht, aber wir l e b e n sie, und vielleicht könnte ich sagen: Wir verstehen sie nicht, w e i l wir sie leben, weil dieses instinktive, unbewusste Bilden von logisch nicht deutbaren Gleichungen zwischen Anschauungen und Begriffen das Wesen unseres menschlichen Intellektes ausmacht.

Alle Ausführungen dieses Exkurses haben den einen Zweck verfolgt, Ihnen anschaulich begreiflich zu machen, was das Antinomische oder negativ Transcendentale und was im Gegensatz hierzu das positiv Transcendentale ist und inwiefern diese beiden entgegengesetzten Erscheinungen aus dem selben Punkte entspringen; erst wenn Sie das verstanden haben, haben Sie den Gedanken Plato's und Kant's nachzudenken begonnen. Die Antinomie der Vernunft dient als Reiz, als Sporn; doch Erkenntnis tritt erst dann ein, wenn wir begriffen haben, dass das Geistesleben des Menschen aus einem einzigen festen Geflecht transcendental verknüpfter Gleichsetzungen von Anschauungsideen und Verstandesideen (und das heisst in der Phraseologie unseres dritten Vortrages von Symbolen und Schemen) besteht.

Um diese Einsicht noch etwas fester zu gestalten, müssen wir einen letzten Blick auf Plato's Auffassung werfen.

Wie verhält es sich mit jenem Irrtum in Plato's Kritik, der sich aus unserer Untersuchung des Lebens zu ergeben schien? Wie ist er entstanden? Plato hat seine Analyse nicht weit genug getrieben. Von manchen Beurteilern wird er deswegen über Kant gestellt; er sei einfacher und größer. Alle Gedanken sind aber Versucher; auch der Gedanke der Einfachheit kann verführen; das Zuwenig ist genau ebensosehr Übertreibung wie das Zuviel. Plato hat sehr scharf zwischen den beiden Stämmen unserer Erkenntnis (Verstand und Sinnlichkeit) unterschieden (S. 438, 456); dagegen hat er nicht genügend erkannt, wie

528

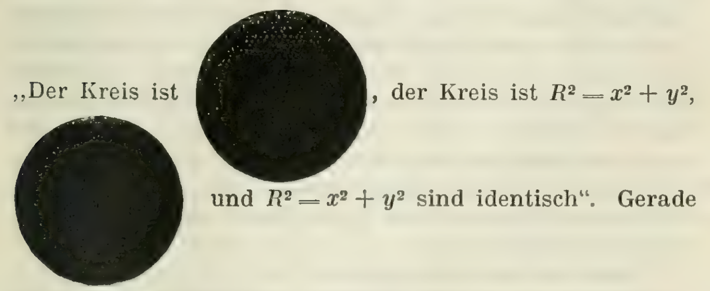
eng sie zueinander gehören, wie genau sie sich gegenseitig bedingen. Wie Linnaeus so erblickte auch er seine Hauptlebensaufgabe in der scharfen Scheidung zwischen den von ihm in ihrer Individualität erkannten Ideen, und so neigte er dazu, die Trennung zwischen Verstand und Sinnlichkeit fast als eine absolute zu betrachten. Daraus ist eine verhängnisvolle Verwechslung und Vermischung des positiv Transcendentalen mit dem negativ Transcendentalen oder Antinomischen erfolgt, was zu nicht geringer Verwirrung und Einseitigkeit Anlass gegeben hat. Denn indem Plato (vergleiche Seite 456 fg.) dem Ich vor der Natur, der Einheit vor der Vielheit, dem Denken vor dem Wahrnehmen so sehr den Vorzug gibt, zerreisst er einerseits jene tausend und abertausend Fäden, die das Hüben und Drüben verbinden, und führt dadurch eine Verarmung des Geistes herbei (etwas, was manchmal schmerzlich bei ihm auffällt), und andererseits begibt er sich hiermit auf sehr gefährlichen Boden, wo weniger Besonnene als er noch unermessliches Unheil anstiften sollten, indem sie nach und nach dazu kamen, die Anschauung gänzlich zu verschmähen. Das ist jene Einseitigkeit, von der ich in einem früheren Teil des Vortrags sprach (S. 461). Und nun glaubt Plato, einzig im Denken „Verwandtschaft mit dem Sein" zu finden, und übersieht dabei, dass das Denken zwar die grossen beharrenden Ideen gibt, zugleich aber der Anarchist ist, der Auflöser, der Beweger. Die heutige Umwandlung der organischen Wissenschaft in ein Kartenhaus von Historie ist nichts weiter als ein Gedankenwerk; mit Zugrundelegung reiner Anschauung mache ich mich anheischig, das gesamte Material, das als Beweis für das ungeheuerliche Dogma der Abstammung aller lebenden Wesen von einem einzigen Urkeim zusammengebracht worden ist, zu einem anderen, schöneren, harmonischeren, der unausdenkbaren Natur angemesseneren Gebäude umzugestalten[517]). Nicht
529 der Verstand, die Anschauung ist es, wodurch die Idee des

Seins, des Beharrens geweckt wird; Sie haben es ja soeben gesehen. Und denken Sie, bitte, an Goethe's Metamorphosenlehre, an seine Farbenlehre zurück: waren diese Ideen nicht aus lebhaftester Anschauung geboren? und zielten sie nicht auf Einheit, Beharren, Sein? also auf das „Wesen", wie Plato es versteht? Gerade diese Erinnerung gibt uns aber den richtigen Hinweis. Denn Sie erinnern sich aus unserem ersten Vortrag — und ich brauche nicht darauf zurückzukommen — dass alle diese konstruktiven Ideen Goethe's dennoch aus einem Bedürfnis der Vernunft und durch die Tätigkeit der Vernunft entstanden und nicht unmittelbar aus der Natur geschöpft wurden (S. 62 fg.), oder, wie Schiller sich ausdrückte, dass sie „Ideen und nicht Erfahrung" waren. Es handelte sich also wohl um Anschauung, nicht aber um Anschauung allein, sondern um Anschauung *plus* Verstand. Ähnlich verhält es sich jetzt mit der Idee der „Gestalt", in der ein Ganzes als aus Teilen zweckmässig zusammengestellt gedacht werden muss, um erblickt zu werden; nur liegen hier die Verhältnisse klarer und reiner, so dass wir mehr sehen und zugleich mehr denken, als es bei Goethe's Ideen der Fall war.

Jetzt sind wir am Ziel; jetzt sind wir befähigt, Kant zu verstehen, wenn er lehrt, „die Erfahrung selbst wäre ohne transcendentale Verknüpfungen unmöglich". Die Anschauung — als Organ der Sinnlichkeit betrachtet — gibt zunächst Vielfachheit und Bewegung, nicht Einheit und Beharren, darin hat Plato unbedingt recht; vom Denken gilt aber Ähnliches: es bricht auf, scheidet, trennt, vervielfacht, bewegt; Plato selber führt die Dialektik als ein System des Teilens und Wiederteilens ein *(Staatsmann 262)*. Das Fassen, Festhalten, Vernieten . . . gleichviel, wie Sie's nennen wollen — ich würde sagen: das Bannen zum Sein — geschieht also weder durch das Denken noch durch das Schauen allein, sondern vielmehr durch das Zusammentreten, Zusammenfügen, Ineinanderflechten beider. Die 530

transcendentale Verknüpfung ist überall am Werke; erst durch sie kommen Anschauungen und Begriffe zum Stehen — was durch das Wort „Ver-stand" ausgedrückt wird[518]). Die Vorstellung und der Gedanke „Sein", „Einheit", „Beharren" sowie das ganze Heer der Ideen, aus welchem sich unsere Erkenntnis und unser Wissen und nach und nach unsere Wissenschaft aufbaut, alle wurzeln sie in einem transcendentalen Vorgang. Unser Intellekt ist in Wirklichkeit ein Gewebe; wer ihn genauer untersucht, wird überall Kette und Einschlag finden. Er wird aber auch etwas anderes entdecken, nämlich, dass das Gewebe an verschiedenen Orten verschieden fest gewoben ist. Das Maximum an Festigkeit trifft er dort an, wo — wie bei Gestalt und Zweckmässigkeit — der Gedanke und die Anschauung gar nicht voneinander losgelöst werden können, weil jedes ohne das andere unaussprechbar bleibt. Sehr locker dagegen ist der Zusammenhang bei den Sätzen der analytischen Geometrie; in einem gewissen Sinne ist hier alles künstlich; eine derartige Gleichung drückt nur ein Bruchstück aus, es ist nur eine Umrisszeichnung; fünfzig andere sind ebenso berechtigt und ebenso willkürlich; hier verständigen sich eben nur Schema und Symbol, beide inhaltslos, rein formeller Natur, nicht Verstand und Sinnlichkeit, noch weniger Ich und Welt. Zwischen diesen beiden Arten transcendentaler Verknüpfung — der ganz festen und der ganz lockeren — ist eine unendliche Skala möglich und wahrscheinlich auch tatsächlich vorhanden. Eine genauere Analyse liegt ausserhalb unseres heutigen Vorhabens, doch scheint das Hauptgesetz zu sein: von je weiter her die beiden Fäden kommen, das heisst, je reiner und ausschliesslicher sie dem Elemente, sei es der Sinnlichkeit, sei es des Verstandes, angehören, um so fester wird das Gewebe, um so schwerer wird es — bis zur Unmöglichkeit — Kette und Einschlag voneinander zu trennen. Das Gefährliche für die Erkenntniskritik — und dadurch für Wissenschaft, Weltanschauung und Kultur —

ist der Umstand, dass wir Menschen das Gewebe gewöhnlich nur dort, wo es sehr locker gewoben ist, nicht aber dort, wo die Fäden sich fest umeinander schlingen, als ein solches erkennen; und doch wird mit der Erkenntnis ,,Leben ist Zwecktätigkeit, Leben ist Gestalt, Gestalt und Zwecktätigkeit sind identisch" etwas nicht bloss ungleich Inhaltreicheres und darum an Wahrheitsgehalt Bedeutenderes, sondern auch Einfacheres ausgesprochen als mit dem Satz: 531

,,Der Kreis ist , der Kreis ist $R^2 = x^2 + y^2$, und $R^2 = x^2 + y^2$ sind identisch". Gerade die einfachen Gedanken denkt der Mensch am schwersten.

Die einfachen Gedanken zu denken, war des grossen Plato Hauptbestreben; es war auch der Grund, weshalb er von fast Allen missverstanden wurde. Möchte dieser Exkurs, in dem ich bemüht war, Sie an der Hand Plato's und mit Zugrundelegung seines einfacheren Denkens immer tiefer und tiefer in die weit subtilere, architektonisch feiner ausgebaute Weltanschauung Kant's einzuführen, diesen Zweck erfüllt haben.

* * *

Rückblick

Jetzt haben wir aber, glaube ich, so viel gewonnen, wie wir es aus diesem Vortrag erwarten konnten, und heute wie an den früheren Tagen widerstrebt es mir, eine Übersicht und Zusammenfassung zu geben; mitten in einem Vortrag bringe ich gern Formeln an, weil sie — wenn richtig gewählt — Werkzeuge abgeben, mit denen man sich den Weg durch Dickichte durchhaut; doch mein Ziel ist die

lebendige Persönlichkeit, und diese muss nach und nach aus tausend zerstreuten Zügen entstehen; um ihr Bild zu gestalten, muss man möglichst nicht von ihr zu sprechen scheinen. Lassen Sie mich also nur kurz, als Abschluss des jetzigen und als Vorbereitung auf unseren nächsten und letzten Vortrag, an den Anfang unserer heutigen Ausführungen anknüpfen.

Ich hatte Ihnen gesagt, die in den vorangegangenen Vorträgen gesponnenen Fäden würden heute zusammenlaufen; Sie haben jetzt gesehen, in welchem Masse das zutraf; Schritt für Schritt habe ich mich entweder ausdrücklich oder stillschweigend auf die Errungenschaften unserer Goethe-, Leonardo- und Descartesvorträge bezogen, und ohne den Brunovortrag vorauszusetzen, wäre ich in lauter 532 vorbeugenden Verwahrungen erstickt. Mit einigen Worten möchte ich die wichtigsten dieser Beziehungen noch besonders hervorheben.

Zunächst das Allgemeine.

In den zwei ersten Vorträgen erblickten wir Männer, die die Welt vorwiegend künstlerisch-konkret, in dem dritten und vierten Männer, die sie vorwiegend philosophisch-gedankenhaft betrachteten. Bei Goethe wog das subjektiv-Erfinderische, bei Leonardo das objektiv-Nachbildende vor; bei Descartes strebte eine reiche Welt der Anschauung und der Symbolik nach Übertragung in präzise Gedankenformeln und -systeme, in Bruno's Geist herrschte jener stolze Autokrat, die abstrakte Vernunft, die die einen für Gottesgabe, die anderen für Teufelsbetrug halten. Bei Plato finden wir nun beide Richtungen — die konkrete und die gedankenhafte — vereint, und zwar mit unmittelbaren Beziehungen zu allen diesen Varianten. Wie Goethe erstrebt auch Plato die eigenmächtige Gestaltung des Sichtbaren durch Erschaffung von Ideen, wie Leonardo preist er die Bewältigung der Naturphänomene durch exakte mathematische Behandlung und unterscheidet darum feiner als Goethe zwischen Sein und Werden, Ruhe und Bewegung,

gleich Descartes wandelt er mit Vorliebe und scharf analysierend auf dem Grenzgebiet zwischen Verstand und Sinnlichkeit, zwischen Schema und Symbol, und wie Bruno neigt er dazu, der Vernunft gegenüber die Anschauung zu unterschätzen, und liebt er die dialektischen Turniere.

Betrachten wir das Verhältnis zu Goethe etwas näher. Goethe

Nach dem Schema unseres vorigen Vortrages gehört Plato ohne Frage zu der selben Gruppe wie Goethe: ,,Denken nach innen, Schauen nach aussen"; es ist das, wie wir sahen (S. 352), diejenige Anlage, die vor allen anderen zur Ideenbildung vorausbestimmt ist. Jetzt erst verstehen wir auch ganz genau, warum: weil jede Ideenbildung auf einem transcendentalen Vorgang beruht und umso Festeres webt, je reiner die beiden Bestandteile sind; dafür, dass sie rein seien, bürgt aber einzig die Geistesanlage, bei der das Denken dem Denken und das Schauen dem Schauen zugekehrt ist, keine andere. Man braucht nur einen Aristoteles oder einen Descartes an der Arbeit zu sehen, um den Unterschied gewahr zu werden. Zugleich stellt aber diese Anlage eine besonders günstige Konjunktur für die Kritik der menschlichen Erkenntnis dar; denn eine solche Persönlichkeit empfindet in sich selber deutlich die Kluft zwischen den beiden Hälften unseres Intellektes. Ist sie nun vorwiegend Denker — wie es bei Plato der Fall ist — 533 so ist es begreiflich, dass die Anaylse des Geistes ihr Lebenswerk wird; jene Allegorie der Höhle, d. h. des Menschen, der sich mitteninne zwischen zwei Welten empfindet, könnte als die denkbar beste Allegorie für Plato's eigene Persönlichkeit gelten. Wenn dagegen bei einer Persönlichkeit von dieser Geistesanlage die Anschauung vorwaltet, also die Richtung auf das, was wir in einem früheren Teil des Vortrages als das *a posteriori* kennen lernten (S. 452) — die Richtung nach vorn, in die Zukunft — wie bei Goethe, dann erleben wir etwas, was eine ,,umgekehrte Kritik" zu heissen verdient. Ein so unvergleichlich lichtstarkes, zugleich aber gedankenhaftes Erschauen

der Gestalten — Sie erinnern sich ja, das reine Denken schenkt zehntausend Augen (S. 441) — zerlegt die unregelmässige, chaotisch-bunte Natur in eine Anzahl genau sich entsprechender und bedingender Bestandteile, richtet sie aber dann, wie einen von Göttern zum eigenen, ewigen Heim erbauten Tempel, künstlerisch wieder auf. Wir müssen uns darüber klar sein, dass Goethe's „Welt des Auges" eine Kulturwelt ist, das heisst eine von Menschen nach ihrem höchsten Bedürfnis geschaffene und gestaltete Welt. Es handelt sich nicht um passive, sondern um aktive Anschauung. Goethe ist einer der grössten Denker, die je gelebt haben — nur ist sein Denken ganz konkret, ganz von der Sichtbarkeit, von dem *Topos horatou* aufgesogen und zu Gestalt verwandelt; „mein Denken ist ein Anschauen", sagt er selber[519]). Plato schafft, wie der hellenische Bildhauer, mit Bewusstsein Typen, denn nur durch Monumentalisierung wird ihm auch das Einzelne sichtbar, das sonst nur als verschwommene Wahrnehmung an seinem Auge vorüberginge; Goethe dagegen erblickt in jedem Einzelnen ein Ganzes, ein Gesetz — und das heisst, einen Gedanken; wohl braucht auch er „Typen" — das wird bei jedem ideenbildenden Menschen der Fall sein — doch sucht er draussen in der Natur nach ihnen und meint von seiner Urpflanze, „eine solche muss es doch geben" *(Palermo, 17. 4. 87).* Plato also denkt seine Anschauungen, wogegen Goethe seine Gedanken so leibhaftig mit Augen sieht, dass es der rücksichtslosen Energie Schiller's bedarf, um ihn zu dem Bewusstsein aufzurütteln, dass das, was er für Erfahrungen hält, Ideen sind. Zusammenfassen lässt sich diese Einsicht in die Worte: bei Plato werden die Gestalten zu Gedanken, bei Goethe die Gedanken 534 zu Gestalten. Doch wichtiger als der Besitz einer solchen Formel ist die Einsicht in jenen transcendentalen Zusammenhang, dank welchem Plato's Gedanken nicht abstrakt sind, sondern alle in Anschauung wurzeln, während, was Goethe erblickt, nicht der armselige empirische Einzelfall

ist, sondern das Gesetz, die Idee oder — wie wir das Wort früher verdeutscht haben (S. 437) — die Gedankengestalt. Und daher jenes den beiden gemeinsame Missverständnis, das nur so übermässig begabten Männern begegnen konnte: glaubte nämlich Goethe, die Metamorphose mit den Augen zu sehen, sie zu „erfahren", so glaubte Plato — wenigstens an manchen Tagen — die Ideen mit Händen (Händen der Vernunft) zu fassen, und im Vergleich mit ihnen verblasste dann die mit Augen erschaute Welt zu einem Nichts.

Leonardo

Mit Leonardo's Art zu schauen verbindet Plato vieles. Was zunächst in die Augen fällt, ist die Hochschätzung der Mathematik, die bei Plato, je älter er wurde, umsomehr gestiegen zu sein scheint, so dass er zuletzt meinte, ohne mathematische Kenntnisse sei ein Wesen „unfähig, ein Gott, ein Halbgott, oder ein Held für die Menschheit zu werden" *(Gesetze 818).* Leonardo, wie Sie sich erinnern, lehrte, in der Mathematik liege „die Möglichkeit zu wissen" eingeschlossen (S. 108); nach Plato „leitet sie zur Wahrheit" und „reinigt sie jenes seelische Werkzeug, durch das die Wahrheit erblickt wird"; allerdings unter der Voraussetzung, dass sie nicht als eine triviale Mess- und Zählkunst getrieben werde, sondern so, dass man „den Wert des Zählens für die Vernunft selbst" begreifen lerne[520]). Über dieses tiefere Wesen der Mathematik hat nun Plato, der — soweit bekannt — sich als praktischer Rechner nicht ausgezeichnet hat, so profunde Betrachtungen angestellt, dass man jetzt erst, nach und nach, zu begreifen beginnt, welche erstaunliche Kraft der schöpferischen Intuition in diesen Gedanken lag. Denn Plato spricht von einer Mathematik, in welcher die einzelnen Grössen untereinander nicht addierbar und auch jede für sich nicht teilbar wären — was Aristoteles für das *non plus ultra* der Unsinnigkeit erklärte; Plato aber hatte hiermit nicht allein die Möglichkeit der Algebra deutlich geahnt, in welcher jede Zahl (durch einen Buchstaben dargestellt) während der ganzen

Rechnung ein unantastbares Individuelles bleibt, sondern nach mehreren Stellen scheint er noch weiter gezielt zu 535 haben, nämlich auf jene Mathematik, die Leibniz später forderte und die erst heute zu entstehen beginnt, die Mathematik, die sich nicht auf Grössenverhältnisse beschränkt, sondern die gesamte Logik umschliesst, alles, heisst das, was in irgend einer gesetzmässigen Ordnung oder Folge gedacht oder beobachtet wird[521]). Eine nähere Betrachtung dieses schwierigen Gegenstandes gehört nicht hierher; ich verweise dafür auf Natorp's Werk S. 419 fg. (namentlich 433). Mir kam es nur darauf an, die hohe Wertschätzung der Mathematik durch diesen Denker und seine ungewöhnlich tiefe Auffassung ihres Wesens hervorzuheben; die Verwandtschaft mit Leonardo einerseits und Kant andererseits liegt auf der Hand.

Ein weiteres wichtiges Symptom der Verwandtschaft mit Leonardo erblicke ich in einem nicht immer, aber oft sich bekundenden wunderbaren und unerklärlichen Instinkte für die Bedeutung der Naturdinge. So ist es z. B. auffallend, dass Plato das Gehirn als Organ des Denkens erkannte *(Timaios 73 fg.)*, wogegen Aristoteles den populären Irrtum wieder aufnahm und zum „wissenschaftlichen" Dogma erhob, wonach das Herz der Sitz der Sinnesempfindungen sowohl wie der Intelligenz sei. Freilich ist Plato nicht der erste, der das Richtige erkannt hat[522]), und unwahrscheinlich ist es, dass er durch direkte Beobachtung zu seiner Ansicht gekommen sei; doch bemerkenswert bleibt es in hohem Grade, als Illustration für die Art seiner Begabung, dass Plato — der Idealist — instinktiv das Richtige erwählte, wogegen Aristoteles — der Zootom und Empiriker — für die rohen Irrtümer des oberflächlich beobachtenden Volkes eintrat. Finden Sie nicht, dass eine einzige solche Tatsache uns gleichsam einen Schleier von den Augen wegreisst und uns lehrt, was der B l i c k des Genies auch für die Kenntnis des Empirischen zu bedeuten hat? Und wie Leonardo und Plato, so ist auch

Kant in dieser Beziehung seiner Zeit vorausgeeilt, so dass 356
heute der vortreffliche Zoolog Gustav Wolff ausrufen muss:
„Kant hatte eine weit tiefere Einsicht in das Wesen biologischer Vorgänge, als die heute noch herrschende Biologie"[523]). Das wird die Zeit bewähren.

Noch tiefer greifen wir, wenn wir von unserem jetzigen Standpunkt aus auf das Ende des Leonardovortrags zurückblicken, wo wir den grossen Mann zwischen einer Natur als Mechanismus und einer Natur als Idee, zwischen Notwendigkeit und Freiheit unterscheiden sahen (S. 167 fg.); denn jetzt verstehen wir, dass es sich auch bei ihm — wenn auch ohne kritisches Bewusstsein davon — um die Anerkennung eines transcendentalen Verhältnisses handelt. In Leonardo's ganzer Persönlichkeit gewinnt jene ohne die Kritik nie zu begreifende Übereinstimmung völlig ungleichartiger (heterogener) Ideen — die wir vorhin an „Gestalt" und „Zweckbegriff" studierten — lebendigen, ergreifend überzeugenden Ausdruck. Der Rechenkünstler, der Mechaniker, der unerbittlich strenge Nachahmer der Natur, der seinen Schülern einschärft, sie sollten jeden „Schmutzfleck" an einer Mauer studieren und abmalen, ist zugleich der Schöpfer der Mona Lisa, des Christus! Man begreift zunächst gar nicht, wie das zusammengehen und -bestehen konnte; man redet von Widersprüchen und dergleichen; verstanden aber hat man erst, wenn man einsieht, dass der Komplex von Anlagen, durch die Leonardo ein pedantischer Messkünstler, ein Erfinder von Maschinen, ein unerbittlich strenger Lehrmeister ward, aus genau den selben Grundideen entspringt, durch deren klare Erfassung er befähigt war, unaussprechlichen Gefühlen ewigen Ausdruck zu verleihen. Nicht Widersprüche liegen hier vor, und ein jeder empfindet, dass der Begriff „Vielseitigkeit" für ein so merkwürdiges Phänomen nicht hinreicht. Nein, es handelt sich um das Hüben und Drüben, das wir in dem heutigen Vortrag kennen lernten (S. 452); es handelt sich um jenes aus Kette

und Einschlag gewirkte Gewebe; indem die Elemente aus den beiden Welten — wiewohl ihrem Wesen nach gänzlich verschieden — im Mittelpunkt des Bewusstseins genau zusammentreffen, entsteht erst Leben. Überall, bei jedem einzelnen Menschen, müsste uns, wenn wir genau beobachten wollten, dieses transcendentale Phänomen auffallen, und überall würde es uns zunächst gewaltsam und willkürlich vorkommen, wie die algebraische Gleichung für den 537 Kreis, wie der Zweckgedanke für die erblickte Gestalt und wie die vielrädrige Maschine auf dem Blatte mit Leonardo's erstem Entwurf zum Christuskopf; überall würden wir aber bei tieferer Überlegung entdecken, dass gerade in dieser Identität des Verschiedenen das Wesen der betreffenden Persönlichkeit wurzelt. Selten jedoch gewinnt dieses Verhältnis einen so monumentalen Ausdruck wie in Leonardo, und darum möchte ich diese grosse Persönlichkeit Ihrem Studium besonders empfehlen. Namentlich mache ich Sie auf die Bemerkung im zweiten Vortrag aufmerksam, dass Goethe deswegen kein so vollendeter Idealist wie Leonardo sein konnte, weil er kein so folgerichtiger Mechanist war.

Descartes

Grundlegend bei der Betrachtung der Beziehungen zwischen Descartes' Art zu schauen und derjenigen Plato's ist natürlich die schroffe Unterscheidung zwischen dem „Ausgedehnten" und dem „Denkenden", wie Descartes es nennt, oder dem „Sichtbaren" und „Denkbaren", wie Plato sich ausdrückt. Hiermit ist eigentlich alles Weitere gegeben. Und da ich nun dem Ende entgegeneile und mir sagen darf, dass Sie in dem heutigen Vortrag fast ununterbrochen die Anlehnung an den Descartesvortrag gefühlt haben werden, will ich mich hier auf eine einzige Betrachtung beschränken. Schon in der scharfen Unterscheidung zwischen Verstand und Sinnlichkeit zeigt sich die gemeinsame Anlage zum Schematisieren. Bei Descartes haben wir sie im einzelnen nachgewiesen und als eine Art Leitfaden benützt, um selber Schemen zu entwerfen. Plato hat nun eine be-

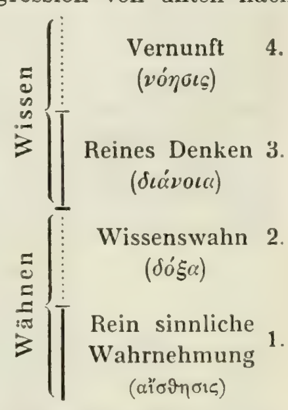
sondere Vorliebe für solche geometrischen Schemen, wie ich mehrere im Descartesvortrag entwarf. Gern nimmt er z. B. eine Linie und teilt sie in zwei gleich lange Teile: der eine ist das Denkbare, der andere das Sichtbare; jeden dieser Teile teilt er nun wieder in je zwei Stücke. Diese Vierteilung kehrt immer wieder und wäre eindeutig genug, wenn nicht Plato in seiner lebendigen Art jedesmal die Sache aus einem etwas anderen Standpunkt angesehen und sich keine pedantische Sorge um die Terminologie gemacht hätte; infolgedessen kommt es manchmal vor, dass die selben Worte für wechselnde Bedeutungskreise oder verschiedene Worte für die selben stehen. Doch der grosse allgemeine Sinn ist klar, und mehr brauchen wir hier nicht. Diese Schemen sind so belehrend, dass ich Sie bitte, dem trockenen Gegenstand zwei Minuten Aufmerksamkeit zu schenken.

Sie müssen sich also eine senkrecht stehende Linie denken; diese teilen Sie in zwei gleichlange Stücke: das untere ist das W ä h n e n (πίστις), das obere das W i s s e n (ἐπιστήμη). Jetzt teilen Sie jede Halblinie noch einmal, und 538 so haben Sie schon die vier Stücke. Doch hier wird die Sache etwas schwerer, weil Plato ein zu zart empfindender Mann ist, an einem toten scholastischen Schema, wie die, mit denen Bruno seine lateinischen Schriften anfüllt, Genüge zu finden. So bleibt ihm denn die zweite Teilung problematischer als die erste; fraglich ist namentlich, w o hier der Teilungsstrich zu stehen kommt, ob in der Mitte, oder höher, oder tiefer; die Grenze schwebt. Ausserdem erblickt er in jeder Halblinie — im Wissen und im Wähnen — nur je einen der Teile sehr deutlich, wogegen der andere Teil auch begrifflich schwankend bleibt. Also, nicht wahr? zunächst haben wir die ganze menschliche Erkenntnis als eine senkrechte Linie vor uns und sehen deutlich, dass diese Linie aus zwei verschiedenen, trennbaren Teilen besteht; innerhalb jeder dieser Halblinien ahnen wir wieder eine Teilung, doch ohne die Grenzen und die Bedeutung

dieser Unterabteilungen im ersten Augenblicke deutlich angeben zu können. Jetzt blicken wir schärfer hin. Von jeder der beiden Halblinien — dem Wissen und dem Wähnen — gewinnt der untere Teil zuerst festere Gestalt. Der untere Teil des Wähnens ist die rein sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις ἄλογος), der untere Teil des Wissens ist dasjenige Denken, welches der Sinnlichkeit zugekehrt ist, dennoch aber reines Denken bleibt, alles also, was die Verstandesbegriffe (Ursächlichkeit, Grösse, Art usw.) sowie die Logik und die Mathematik umfasst (Plato nennt es διάνοια, was eigentlich „Durchdenken" bedeutet, also das durch die sinnliche Wahrnehmung aufgeweckte, angeregte Denken). Das ist das primär Gegebene, der gemeinsame Besitz aller Menschen. Sekundär entsteht aber nun der obere Teil jeder dieser Halblinien, dessen Ausdehnung individuell verschieden ist; hier kommt es auf die Kraft der Anschauung, auf die Kraft des Denkens und auf das Verhältnis beider zueinander an. Denn aus dem gegenseitigen Durchdringen von reinem Verstand und sinnlicher Wahrnehmung bilden sich auf notwendigem, unkritischem Wege Annahmen oder *Hypothesen*, d. h. „Voraussetzungen" (über welche die Menge sich unklar bleibt), und von diesen Hypothesen aus gelangen dann die Verstandeskräftigeren sowohl „hinunter" in die obere Hälfte der unteren Linie wie auch „hinauf" in die obere Hälfte
539 der oberen Linie[524]). Es gibt eben ausser dem naiven Wähnen ein höheres, gestaltendes Wähnen, das, was wir heute empirische Wissenschaft nennen, und es gibt neben dem naiven, bloss logischen Denken ein höheres, ideenbildendes Denken, dasjenige, welches Kultur gebiert. Gilt unser Betrachten der wahrgenommenen Natur, so setzen wir in echt menschlicher Naivität jene aus Verstand und Sinnlichkeit hervorgegangenen Hypothesen als „Uranfänge" (ἀρχάς) und gelangen nun von Stufe zu Stufe hinab in das zwischen reinem Verstand und reiner Sinnlichkeit liegende Gebiet, in das Gebiet der Empirie oder des Wissens-

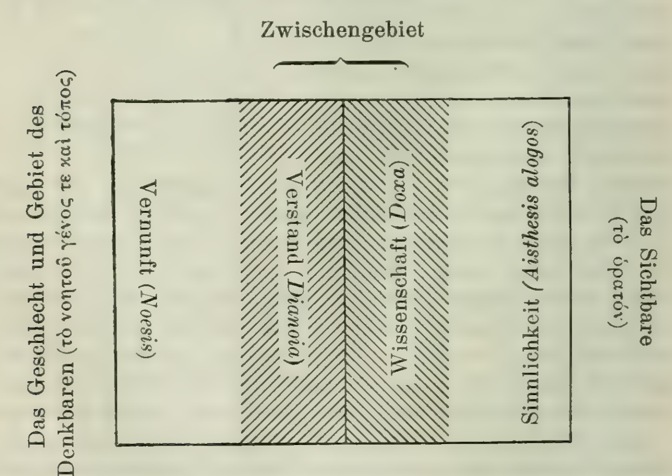
w a h n s (δόξα), wie Plato es nennt, und dieses Gebiet macht eben die obere Hälfte der unteren Halblinie aus. Fussen wir dagegen auf Sinnlichkeit, Wissenschaft und Denken wie auf ,,Vorstufen" und benützen jene Hypothesen nur als ,,Sprungbrett" (ἐπίβασις) so gelangen wir hinauf zu der ideenbildenden Vernunft (νόησις).

Hier zeichne ich die Linie hin, wie Plato sie selber beschreibt; doch mache ich Sie noch einmal darauf aufmerksam, dass wir n i c h t eine Progression von unten nach oben (eine ,,Evolution") zu denken haben, sondern dass zuerst die erste und die dritte Stufe gegeben sind, aus diesen beiden dann die zweite entsteht und schliesslich, mit Zugrundelegung aller drei, die oberste. Die *Doxa* (oder Wissenschaft) entspricht — ihrer relativen Lage und Funktion nach — der *Noesis* (Vernunft). Wohl muss man von einem höheren Standpunkt aus ihr Wissen ein Wähnen nennen; denn das




Wesen der Empirie ist, ein ,,Zwischengebilde" zu sein; womit Plato genau das selbe aussagt, was wir im vorigen Vortrag kennen lernten: Wissenschaft ist weder reines Schauen noch reines Denken. Doch ihr Amt ist nicht darum von geringerer Würde. Denn alle uns als ,,Erscheinung" (εἰκασία) vorschwebenden Dinge sind ,,in der Mitte stehend" (ἐπαμφοτερίζω), alle ,,irren sie umher" (πλανητόν) im Zwischengebiet zwischen Sein und Nichtsein, ,,herumgeworfen wie im Sturme" *(Rep. 479 D)*, und einzig die *Doxa* — diese von Urannahmen des Verstandes ausgehende empirisch-gedankenmässige Wissenschaft — ist befähigt, die Erscheinungen ,,aufzufangen", ,,festzubannen" und dem Menschengeiste zu ,,erobern" (ἁλίσκομαι). 540

Sie sehen, wie genau diese Auffassung der Wissenschaft derjenigen Descartes' und Kant's entspricht. Und wenn wir nun einerseits immer wieder von der *Doxa* als von einem „Zwischenliegenden" hören, andererseits aber manche Stellen finden, wo zwischen *Dianoia* und *Doxa* (Denken und Wissenswahn) so wenig scharf unterschieden wird, dass auch die *Dianoia* — wenigstens in einem unteren Grenzteile — ins Schwanken kommt und ebenfalls als ein Zwischengebilde aufgefasst wird[525]), so werden wir, glaube ich, den Eindruck gewinnen, dass Plato die Vorstellung eines zwischen den beiden Hälften unserer Erkenntnis vermittelnden „Zwischengebietes" sehr nahe lag, und dass er einem schematischen Bilde, wie wir es im Descartesvortrag zu entwerfen versucht haben (S. 213 und 266), seine Zustimmung nicht versagt haben würde. Ich wenigstens meine, dass das Bild, das ich hier an die Wand zeichne, der Absicht Plato's entspricht:




Die selben Worte wie dort dürfen wir hier nicht einsetzen, denn die Analyse ist nicht so fein; sie will mehr

umfassen und weniger unterscheiden; auch sind die Grenzen nirgends fest gezogen. Unausgedrückt bleibt ausserdem in der Figur, dass zuerst nur Sinnlichkeit und Verstand da sind und Wissenschaft und Vernunft erst nach- 541 träglich an ihnen entstehen. Dennoch glaube ich, dass eine derartige vergleichende Betrachtung förderlich ist und die organische Zusammengehörigkeit zwischen Plato, Descartes und Kant fühlbar macht[526]).

Über Beziehungen zwischen Plato und Bruno liesse Bruno sich viel sagen, doch es würde dies eine eingehende Analyse erfordern, da die Verhältnisse verwickelt liegen. Wie es kommt, dass die Neoplatoniker und die Monisten sich auf Plato berufen, inwiefern sie hierzu berechtigt sind und inwiefern nicht: das würde den Stoff zu einem kritischen Buche geben, das meines Wissens noch nicht geschrieben worden ist; doch für Kant käme nicht viel dabei heraus. Beschränken wir uns also auf die klare Unterscheidung zwischen dogmatischer und kritischer Philosophie, die wir dem vorigen Vortrag verdanken. Und da ist, glaube ich, die grosse mittlere Tatsache — diejenige, die der Phantasie sich am tiefsten einprägt — dass ein Mann wie Bruno, gleichviel auf welchen Standpunkt er sich in dieser oder in jener Schrift stellt, gleichviel ob er Näheres oder Ferneres in Betracht zieht, immer von einer bestimmten, unangezweifelten Einheit ausgeht und *darum* auch 542 immer — als Ergebnis — zu einer Einheit hingelangt; wogegen Plato und Kant, wie Sie wohl jetzt gründlich gelernt haben, *alles aus Beziehungen entstehen sehen*, das heisst also, aus Verschiedenerlei, so dass eine Zweizahl das Minimum ist, das angenommen werden kann. Gingen wir ganz auf den Grund, wir würden wohl entdecken, dass diese Zweizahl — „die zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis", wie Kant sie nennt — nur gleichsam ein Symbol für Vielfachheit und vor allem die Ableugnung der Einzelhaftigkeit ist, nicht aber eine dogmatische Aussage über eine bestimmte Zahl; doch gleichviel,

denn das sind Subtilitäten; und das einzig Enstcheidende ist und bleibt die Frage: ist die Erkenntnis, ist die Welt, ist das Ich eine Einheit? Kann und darf ich davon als von etwas Einfachem sprechen? Oder entstehen Erkenntnis, Welt und Ich aus Beziehungen, so dass ich diese Ideen nie fassen kann, um sie behaglich um und um zu drehen und darüber „dingmässig" und dogmatisch zu reden, weil sie gleichsam optische Punkte sind, die ich nur entstehen und vergehen sehe, ohne aber ihnen je näher kommen zu können, da sie sich mit mir bewegen? „In jedem menschlichen Individuum erblickst du das Weltall", sagt Bruno[527]); dieser Satz hat für Plato und Kant überhaupt keinen denkbaren Sinn (er sei denn rein bildlich gesprochen); denn diese haben zunächst keinen einfachen Begriff, den sie ein „Individuum" nennen könnten und dem sie einen zweiten einfachen Begriff, der „Weltall" wäre, entgegenstellen könnten; vielmehr sind Weltall und Ich zwei „Ideen", und das heisst, wie wir jetzt wissen, Gedankengestalten, die in jenem *nodus et vinculum mundi* (S. 394) entstehen, aus dem — gleichsam strahlenförmig — die Bewusstseinsamöbe ihre Fühler ausstreckt. Weltall und Ich können überhaupt nur transcendental, nicht materiell zueinander in Beziehung gesetzt werden; das eine gehört zum Hüben, das andere zum Drüben. Wenn also Bruno fortfährt mit der Versicherung, das Weltall und das Ich seien eins und das selbe, so erwidern Plato und Kant: diese Behauptung ist sinnlos, da es ja das Wesen dieser beiden Ideen ist, verschieden zu sein, und man also höchstens behaupten kann, diese beiden Ideen — die eine dem unsichtbaren, die andere dem sichtbaren Gebiete Plato's angehörig — bezögen sich 543 auf das selbe Phänomen, in ähnlicher Weise wie Zwecktätigkeit und Gestalt beide dem Begriff Leben zukommen und sich also genau entsprechen, ohne aber weder logisch noch materiell ein Gleiches zu sein. Diese „Identität" — auf transcendentalem Wege entdeckt — wäre also etwas ganz anderes als die materielle Auffassung Bruno's: *ogni*

*cosa é in ogni cosa*, und besässe nur jene kritische Bedeutung, die am Schlusse unseres Descartesvortrages hervorgehoben wurde (S. 274). Sobald ich sage: „Es gibt nur Ein Ding, nur Ein Wesen, nur Eine Gestalt; keine Erscheinung ist verschieden von der anderen; es gibt keine Arten, keine Zahl, keine Bewegung . . . . .“[528]) — habe ich einfach die Welt aufgehoben, da diese lediglich aus Beziehungen besteht. Und da halten wir schon mit Händen den unverbesserlichen Fehler aller monistischen Weltanschauung, den Glauben, dass in der Zahl Eins eine besondere Bedeutung, eine besondere Magie liege; wogegen Plato im *Parmenides (154 A)* mit köstlicher Ironie zeigt, dass nicht einmal rein arithmetisch betrachtet, als vermeintlichem „Anfang und Ursprung“ der Zahl, dem Eins irgend eine höhere Bedeutung zukomme als jeder beliebigen anderen Zahl. Das sind ja alles kabbalistische Spielereien. Hingegen haben wir jetzt in diesem Vortrag gelernt, Einheit entstehe als eine besondere Idee erst im Leben und werde dann vom Leben aus — aber nur uneigentlich — auf jene Dinge ausgedehnt, die, indem sie an Gestalt oder Zwecktätigkeit teilnehmen *(Methexis!)*, an wahre Einheit erinnern. Wesen der Einheit ist, dass sie Vielheit, dass sie Teile voraussetzt; die Idee „Einheit“ bezeichnet jene Dinge, die aus „Teilen“ bestehen; das haben wir gesehen (S. 476, 483 fg.); Einheit besagt also Mehrzahl. Sie besagt es aber nicht bloss in sich, sondern auch ausser sich. Nicht nur entsteht Leben aus Leben — hat also die wahre Einheit, und sie allein, die Fähigkeit, Vielheit zu zeugen — sondern Leben besteht auch nur mit Leben. Ein einziges lebendes Wesen ist eine Unmöglichkeit, und darum auch die Auffassung des gesamten Weltalls als eines lebendigen Gebildes ein ungeheuerlicher, durch und durch unwissenschaftlicher Ungedanke[529]). Täglich lernt 544 man genauer einsehen, wie alles Leben auf Leben angewiesen ist, zwingend angewiesen. Darin liegt eines der vernichtenden Argumente gegen die heutigen Deszendenztheo-

rien begründet. Die Pflanzenwelt ist an die Tierwelt und diese an jene unlösbar gebunden und wir wissen heute, dass die vielzelligen Pflanzen und Tiere ohne die einzelligen nicht leben können und dass für die Mehrzahl der letzteren das Umgekehrte ebenfalls gilt. Nicht bloss fragt man sich also, warum es bei der grossartigen Evolution, die unaufhörlich seit Äonen stattfinden soll, noch immer vielleicht eine Milliarde — oder mehr — einzellige Wesen für jedes einzelne mehrzellige gibt, sondern man fragt sich auch, wie eine allgemeine, fortschreitende Entwickelung („Entwickelung" im Gegensatz zu einer allgemeinen Verschiebung der Gestaltverhältnisse, wie sie bezeugt ist) auch nur denkbar wäre, da sie unfehlbar die Ausrottung alles Lebens bedingen müsste. Ist also das Leben für uns einziger Quell und Erfahrungsursprung der Idee der „Einheit", so ist Bruno's Definition einer *unitá assoluta senza spezie alchuna* ein gänzlich inhaltsloses, nur auf abstraktem Wege gezeugtes, der Wirklichkeit gegenüber aber unmögliches und unlogisches Unding. Und wie konnten geniale Männer in derartige Verirrungen geraten? Weil sie keinen Begriff vom transcendentalen Zusammenhang unserer aus verschiedenen Stämmen entspringenden Erkenntnis hatten und somit in den Wahn verfielen, aus dem einen der beiden Teile auf das Ganze schliessen zu dürfen. Der abstrakte Monismus und der materialistische Monismus: beide beruhen auf grundsätzlicher Einseitigkeit; wirkliche, bewusste Erkenntnis entsteht erst, wenn die Kritik auf die Zwiespältigkeit unseres Bewusstseins aufmerkam gemacht hat; dann erst bemerkt man, dass jegliche Erfahrung ohne Ausnahme transcendental verbundene Elemente enthält; sich grundsätzlich auf das eine beschränken und das andere gewaltsam ignorieren oder gewaltsam auf jenes zurückführen, heisst sich geistig verkrüppeln.

Kant

Jetzt sind wir wieder bei Kant angelangt. Doch eine flüchtige Zusammenfassung in bezug auf das Verhältnis zwischen ihm und Plato wäre hier nicht am Platze; wie

ich gleich anfangs bemerkte: alles, was heute für das Verständnis von Plato's intellektueller Persönlichkeit geschah, ist unmittelbar auf Kant anwendbar, insofern der schöpferische Grundgedanke beiden Männern gemeinsam ist; ausserdem haben zahlreiche Hinweise und Anknüpfungen 545 den lebendigen Zusammenhang fühlen lassen. Jetzt käme es auf einen genaueren Vergleich der intellektuellen Anlagen beider Persönlichkeiten an; denn nicht nur „ist die Einführung in Plato die Erziehung zur Philosophie", wie Paul Natorp mit Recht bemerkt[530]), sondern speziell zu Kant ist es vielleicht überhaupt unmöglich anders als über Plato zu gelangen. Plato ist die unentbehrliche Vorstufe, weil, wie ich am Anfang dieses Vortrages hervorhob und durch den Vergleich der beiden Persönlichkeiten plastisch herauszuarbeiten versuchte, bei ihm alles positiv, bejahend und darum sichtbarer, klarer, fasslicher, wenn auch verwegener und paradoxer, in die Erscheinung tritt, wogegen Kant's negative Art sowie seine Reserve, seine Vorsichtigkeit, seine unerbittlich strenge Schulmässigkeit fast alles, was aus seiner Feder stammt, wie mit einem vierfachen Wall der Unzugänglichkeit umgibt. Der Versuch, diesen letzten, entscheidenden Schritt — von Plato zu Kant — zu tun, wird nun Inhalt und Ziel unseres nächsten und letzten Vortrags ausmachen. Wie der Leonardovortrag eine fast unmittelbare Fortsetzung des Goethevortrags war, so wird sich der Kantvortrag eng an den Platovortrag anschliessen. Ich verweise Sie also darauf.

Lassen Sie mich nur, gleichsam als Quintessenz des bisher Gewonnenen, folgende zwei Erkenntnisse Plato's und Kant's — um deren unverlierbaren Besitz wir in jedem einzelnen Vortrag vom ersten an gerungen haben — hier noch ein letztes Mal kräftig und unmissverständlich hervorheben, denn in ihnen spiegelt sich als Wirkung, was — als Ursache — dem Intellekte dieser beiden Männer die unvergleichliche persönliche Farbe gibt: 1. die menschliche Erkenntnis entspringt aus z w e i deutlich unter-

scheidbaren Quellen, — diese liefern zusammen den „Stoff" der Erkenntnis, das heisst also dasjenige, was erkannt wird; 2. wirkliche Erkenntnis — d. h. „bewusste Vorstellung" (wie Kant definiert) — entsteht aber erst durch den Zutritt eines *Dritten* — eines nicht stofflichen, sondern formalen Elementes — von dem es ewig unausgemacht bleiben muss, inwiefern es Ursache und inwiefern es Wirkung ist[581]).

Ob wir jene beiden Grundquellen mit Plato Sichtbares und Denkbares oder mit Kant Sinnlichkeit und Verstand 546 nennen wollen, ist gleichgültig, namentlich für uns hier, die wir keine Fachphilosophie treiben, sondern nur Persönlichkeiten zu verstehen trachten. Entscheidend ist, dass Ihnen diese Vorstellung des Zweierlei in Fleisch und Blut übergeht; denn das ist das einzige wirksame Mittel gegen das verführerische Gift des Monismus und gegen die Sklavenkette der kirchlichen Dogmen; sobald Sie diese Einsicht aufgeben, ist keine wahre Kritik der menschlichen Erkenntnis mehr möglich und infolgedessen auch keine auf kritischer Erfahrungsgrundlage ruhende Metaphysik. Bedeutend schwieriger liegen die Verhältnisse in bezug auf das geheimnisvolle „Dritte". Für heute muss es genügen, wenn es mir gelungen sein sollte, Ihnen eine einigermassen lebhafte Vorstellung von dem zu geben, was Plato unter *Ideen* verstand; hier sehen Sie das „Dritte" am Werke. Der Verdeutlichung zuliebe dürfen wir uns folgendermassen ausdrücken: Unter „Idee" haben wir *eine notwendige Methode alles menschlichen Denkens*, nicht ein mit Händen und ebensowenig mit der abstrakten Vernunft, am allerwenigsten aber mit irgend einem Hokuspokus von Eingebung und vierter Dimension und dergleichen zu fassendes „Ding" zu verstehen. Die Ideen sind in einer gewissen Beziehung das Gegenstück zur Mathematik; ihr Wert ist ein anleitender, konstruktiver. Dass Plato und Kant sich unter Ideen nicht materielle Dinge vorstellen, wurde meistens (aber auch nicht

immer) verstanden; doch dass eine Hypostasierung der Ideen — die Erschaffung einer besonderen „Welt der Ideen" — nichts anderes gewesen wäre als eine verschleierte Verdinglichung, wurde ganz allgemein — von Aristoteles bis heute — nicht begriffen, und zwar weil die kritische Grundeinsicht fehlte. Man darf nicht aus den Ideen Plato's „Idole" machen, bemerkt einmal feinsinnig Kant[532]); das ist aber gerade, was wir tun, sei es, um sie gläubig anzunehmen, sei es, um sie spottend abzuweisen.

Nun waren aber Plato und Kant — wie wir gesehen haben — praktische Männer; sie trieben theoretische Philosophie eigentlich nur, um sie los zu werden (S. 423); ihr Interesse galt der Moral, der Gestaltung der Gesellschaft, der wachsenden Kultur des Menschen. Und darum wenden sie sich, nachdem sie ihr kritisches Geschäft beendet haben, dem Auferbauen zu; die Erkenntniskritik wird vorausgesetzt, doch nicht überallhin mitgeschleppt; und nun werden ihnen — gerade weil sie n i c h t Dogmatiker sein wollen — die Ideen ein Letztes; sie sind ihnen ein Letztes, weil sie sich grundsätzlich weigern, in das Wolkenkuckucksheim, das jenseits der Ideen läge, einzudringen. Darum führt Plato in seinem grossen kosmologischen Gedicht *Timaios* die Idee als „Vater" ein und die Erscheinung als ihren „Sohn", nebst manchen andern ähnlichen Hyperbeln, auf deren gleichnismässige Bedeutung (siehe S. 425) er immer wieder hinweist und über deren „ungeheuere Überschwenglichkeit" er bei Gelegenheit mit köstlicher Selbstironie lächelt *(Rep. 509 C)*. Ebenso verfährt Kant, bei dem die Lehre von den Ideen eine vielleicht bedauerliche Einschränkung, zugleich aber eine grosse Vertiefung nach allen Seiten erfuhr und der nun unterscheiden lehrt zwischen dem, was „für den theoretischen Gebrauch überschwenglich ist" (es ist genau das selbe Wort „überschwenglich" wie Plato's ὑπερβολή) und dem, was im Interesse des praktischen Lebens „als Grundsatz des Gemüts" festzuhalten ist[533]). Hier entsteht — wie alle Erfahrung

547

gezeigt hat — die grosse Gefahr. Da wir gewöhnlichen Menschen mit unserer perversen Anlage zu monistischen Auffassungen nicht verstehen wollen, dass zu aller wissenschaftlichen Kritik und allem Idealismus der uns von der Erfahrung gegebene Dualismus als Grundlage dienen muss, so verstehen wir auch nicht, dass eine unüberbrückbare Kluft zwischen theoretischer Erkenntnis und praktischem Gebot gähnt, und lieber als das zu verstehen opfern wir das eine oder das andere und werden entweder Dogmatiker der Vernunft oder Nihilisten der Pflicht.

Schluss

Hierüber im nächsten Vortrag mehr; dies nur als Andeutung und damit auch in dieser Beziehung in die alten Lügenburgen die kritische Bresche geschlagen sei. Zum Schluss aber eines jener Meisterworte Goethe's, mit denen der herrliche Mann — unbewusst wie ein Gott — über nachtumhüllte Welten Sonnen anzündet.

Goethe, der von Hause aus nicht die Anlage besass, wie Plato und Kant Gedanken zu analysieren, und der ausserdem durch den unseligen Jugendverkehr mit Spinoza für alle echte Metaphysik verdorben war (denn Spinoza wirkt in dieser Beziehung als Sterilisator), Goethe war zum Heil für ihn und die Welt mit einer anderen Anlage ausgestattet, der keine moderne Kabbalistik etwas anhaben
548 konnte und die ich vorhin als eine „umgekehrte Kritik" zu bezeichnen wagte. Ihr nun verdanken wir ein Wort, das sich in Goethe's Absicht lediglich auf die Erforschung der Natur und ihrer sinnlich wahrgenommenen Gestalten bezieht, das aber zugleich dem kritischen Gedanken Plato's und Kant's und dem davon unzertrennlichen Begriff der „Idee" in aphoristischer Form erschöpfenden Ausdruck verleiht. Goethe sagt: „Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alles Faktische schon Theorie ist. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre"[534]). Wollten Sie über dieses Wort nachsinnen, Sie müssten bald Plato und Kant in dem so schwer in Worte zu fassenden und darum als Geheimnis anmutenden Kern ihrer

Ideenlehre verstehen; denn was Goethe hier mit naiv-konkreter Absicht ausspricht, besagt genau, was jene Männer von der menschlichen Erkenntnis überhaupt als Ergebnis ihrer kritischen Bemühungen auszusprechen bestrebt sind. Plato sagt das selbe, wenn er in seiner sinnreich-altertümlichen Weise schreibt: ,,Der *Nus* (d. h. die ideenbildende Vernunft) ist der Ursache verwandt" *(Philebos 31 A)*, d. h. also: Alles ,,Faktische" m a c h t zwar der Mensch nicht, er g e s t a l t e t es aber und ist insofern der ,,Ursache verwandt", weswegen Goethe, der genau das selbe erblickt, doch nach der entgegengesetzten Richtung schaut, erkennen muss: ,,Alles Faktische ist Theorie". Nun aber Kant. Treu seiner negativen Anlage, fasst er die selbe Einsicht in Worte, die dem Unvorbereiteten rätselhaft dünken müssen: ,,Unsere Idee ist ein Problem, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand" *(r. V., 510)*. Die Idee ,,ein Problem"! ein ,,unauflösbares" Problem! Darum hatte ja Goethe an der angeführten Stelle hinzugesetzt: ,,Man suche nur nichts h i n t e r den Phänomenen". Das ist konkret gesprochen; die Erkenntniskritik, die den umgekehrten Weg zurücklegt, da sie ihren Ausgangspunkt beim Phänomen nimmt, um von dort nach innen zu zu schreiten, sagt: ,,Man suche nur nichts hinter den Ideen". Und dass sie das sagt, beweisst, dass sie undogmatisch und antidogmatisch ist. Wer dagegen entweder hinter Verstand und Sinnlichkeit (und das heisst hinter den Phänomenen) oder aber hinter der Vernunft und ihren Ideen noch nach etwas Weiterem sucht, verlässt den Boden der Erfahrung; er dichtet also und dogmatisiert; er verfährt 549 unkritisch; er handelt den Maximen Plato's und Kant's zuwider.

So wollen wir denn das Motto, das ich voranschickte, mit dem Zitat des Schlusses zu einem Doppeldenkspruch als Inbegriff alles dessen, was wir heute gelernt haben, verknüpfen. ,,Von den Göttern ein Geschenk an das Ge-

schlecht der Menschen: so schätze ich die Gabe, im Vielen das Eine zu erblicken"; so hatte Plato gesprochen, und Goethes Wort, in Plato's Begriffswelt und Kant's Sprache übertragen, muss lauten: „Das Höchste wäre: zu begreifen, dass alle Erscheinung schon Idee ist". Im Vielen das Eine erblicken: dies ist das Werk der Idee; Menschsein heisst Ideen-bilden-können: dies ist das Geschenk der Götter.

## SECHSTER VORTRAG

# KANT

### (WISSENSCHAFT UND RELIGION)

MIT EINEM EXKURS ÜBER DAS DING AN SICH

---

> Was das Leben für uns für einen Wert habe, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man geniesst, ist leicht zu entscheiden: er sinkt unter Null. Es bleibt also wohl nichts übrig als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein tun, sondern so unabhängig von der Natur zweckmässig tun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann. Immanuel Kant



Das Verknüpfen

553

Heute will ich ohne Einleitung gleich in das Innerste unseres Gegenstandes hineingreifen; die vorangegangenen Vorträge haben uns dazu genügend vorbereitet; nunmehr sind wir befähigt, einen letzten, entscheidenden Gang durch die Werkstatt des Kantischen Denkens zu tun, ohne befürchten zu müssen, wir könnten halbverstandene Worte und blasse Begriffe statt Anschauungen mitnehmen.

Vom Beginn unserer Vorträge an sind wir auf die Einsicht losgesteuert, alle menschliche Erkenntnis entstehe aus *Verknüpfungen*. Schon der erste Vortrag deckte das eigentümlich verwickelte Verhältnis zwischen Idee und Erfahrung auf: die Idee nicht Erfahrung und doch zur Erfahrung unentbehrlich, die Erfahrung nicht Idee und doch einziger Quell aller Ideen; im zweiten sahen wir Begriff und Anschauung infolge der einseitigen Methode unserer heutigen Naturwissenschaft in einen fast unentwirrbaren Widerstreit geraten; der dritte wandte sich der konstruktiven Kritik zu und ihrer für alle Erfahrung der Natur grundlegenden Unterscheidung zwischen Verstand und Sinnlichkeit, von denen keins ohne das andere etwas leisten kann — hier begannen wir die Verknüpfung von zweierlei als Grundbedingung jeglichen Denkens schon deutlich zu erkennen; theoretisch weiter ausgebaut wurde diese Einsicht im vierten Vortrag, wo wir jene zwei ungleichartigen Elemente in den verschiedenen Denkern verschieden entwickelt und verschieden betont fanden und ausserdem den Irrtum alles Monismus bis in seine Wurzel verfolgten; doch vollkommen klar konnte die Sache erst unter der Leitung eines wahrhaft kritischen Denkers wie Plato werden. Ein grossartiges und vollendet plastisches Beispiel dieser Verknüpfungen, die das Grundgewebe unseres ganzen Denkens ausmachen, fanden wir hier in der Erscheinung des Lebens, das von der anschaulichen (sinnlichen) Seite aus betrachtet einheitlicher Organismus, und das heisst *Gestalt*, ist, dagegen von der begrifflichen

(verstandesmässigen) Seite aufgefasst, als organische Einheit, und das heisst als Zweckgedanke, sich darstellt, und zwar so, dass keine dieser beiden Vorstellungen ohne die andere einen denkbaren Sinn hätte.

Auf diese Beziehungen — die uns Kant als ,,transcendentale" zu bezeichnen lehrte — kommen wir bald zurück. Was ich aber gleich anfangs sagen will — weil ich hoffen darf, nunmehr damit etwas Inhaltreiches zu sagen — ist dies, dass dieses ,,Verknüpfen", mit anderen Worten, diese 554 Auffassung, nach welcher Erfahrung, Gedanke, Erkenntnis, Wahrheit immer erst durch das Zusammentreffen von zweierlei entstehen, nicht nur für Kant's theoretisches Denken, nicht nur für seine Philosophie im engeren, fachmässigen Sinne des Wortes kennzeichnend ist, sondern überhaupt für seine ganze intellektuelle Persönlichkeit, für das, was er war, und für das, was er wollte. Schon in einer verhältnismässig frühen Schrift, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, stellt er die tiefsinnigsten Betrachtungen über das Wesen von ,,rechts" und ,,links" an; genau besehen, enthalten diese — auf den ersten Blick rein mathematischen — Gedanken den Keim zur ganzen Kritik. Die Klarheit seines Geistes, sein beständiges Bemühen, Grenzen zu ziehen, Worte, Begriffe, Gedanken, Wissenschaften und Unterabteilungen von Wissenschaften, geistige Vermögen, Ideen, Systeme auf das Sorgfältigste voneinander zu sondern, damit nur ja keine Verwechselungen der Kompetenz, kein Ineinanderübergreifen mit darauf folgender Verwirrung stattfänden, das alles lässt sich in letzter Reihe auf die zu Grunde liegende, angeborene, gebieterische und erst nach und nach zu gedanklicher Reife entwickelte Empfindung für das Zwiefache in einer jeden Geistestätigkeit zurückführen. Was Plato uns in seinem *Theaitetos (182 B)* lehrte, dass nichts denkbar sei, was kurzweg als Einheit bezeichnet werden könnte, da jedes Etwas und jeder Gedanke erst aus dem Zusammentreffen (συγγίγνομαι) von zweierlei entstehe (vgl.

oben S. 443 fg.), dies ist bei Kant Anfang und Ende: es ist sowohl der Grundinstinkt, der ihn nach und nach zum scharfsinnigsten Analytiker aller Zeiten heranwachsen lässt, wie auch die Grundeinsicht, die immer festere Gestalt gewinnt, je reifer und vollendeter seine Weltanschauung wird, so dass die grossartige Synthese, die in seinen drei Kritiken — *reine Vernunft 1781*, *praktische Vernunft 1788*, *Urteilskraft 1790* — in steigendem Masse bewirkt wird, nicht in einem Verschmelzen, sondern in einem Verknüpfen besteht.

Diese Tatsache wiederholt sich bei Kant überall, gleichviel welche Stufe seines Denkens und seines Lebens wir in Betracht ziehen. Suchen wir aber nach ihrem allgemeinsten, umfassendsten Ausdruck, so finden wir ihn in der scharfen Scheidung zwischen Theoretischem und Praktischem. Wenn ich gesagt hätte „zwischen Theorie und Praxis", so würden Sie mich leicht missverstehen, denn diese Worte haben für uns eine ziemlich frivole Bedeutung: 555 die Theorie sagt, wie wir's machen sollten, die Praxis zeigt, wie wir's in Wirklichkeit machen; Kant meint es anders. Kant versteht unter „Theorie" theoretische Philosophie und unter dieser die kritische Analyse der menschlichen Erkenntnis; was hier erkannt wird, ist *Natur*; dass wir über die Natur nicht blosse, zusammenhanglose Rhapsodien, sondern exakte, objektiv sichere Erkenntnis besitzen, das wird durch das Vorhandensein einer exakten Wissenschaft der Natur bewiesen; Kant fragt nicht mit den berufsmässigen Spintisierern: gibt es eine positive Wissenschaft? kann es eine geben? usw., sondern er sagt: „Dass es eine gibt, ist — seit Galilei und Newton — evident"; und nun fragt er sich, was aus dieser Tatsache in Bezug auf unsere menschliche Geistesorganisation gefolgert werden muss; in letzter Instanz fusst also das Theoretische (wie Kant es auffasst) auf der Tatsache der Naturwissenschaft, zielt aber auf die Feststellung des Wertes, der genauen Bedeutung und der Grenzen einer wissenschaftlichen Erkennt-

nislehre. Unter praktischer Philosophie versteht Kant nicht das Technische, nicht die Geschicklichkeitsregeln, sondern vielmehr eine Untersuchung der Handlungen des Menschen — des Menschen, betrachtet als autonome Persönlichkeit, das heisst als unabhängig von jener Natur, deren unwandelbare Gesetze die Wissenschaft untersucht, und als eigenen Gesetzen unterworfen; wie dort die Tatsache der Wissenschaft, so dient hier die gegebene, unbestreitbare Tatsache der moralischen Persönlichkeit als Grundlage; auch hier muss es Gesetzlichkeit geben; gäbe es keine, so wäre der Begriff einer Persönlichkeit inhaltlos; er könnte gar nicht erfasst werden; er wäre eine blosse Rhapsodie; die Person wäre keine Erfahrung, was sie doch ist; diese Gesetzmässigkeit muss aber offenbar eine andere sein als die der Natur; wir nennen sie *Freiheit*; ihre Gesetze sind Gebote, sittliche Gebote; und fassen wir das System dieser Freiheitsgebote eben so methodisch und klar ins Auge wie dort die Gesetzmässigkeit der Natur, so erreichen wir eine genaue Bestimmung dessen, was Kant „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" nennt. Es stehen also — innerhalb dessen, was der Mensch erfährt oder erlebt, oder wie Sie es sonst zu nennen belieben — Natur und Freiheit als die zwei Grundtatsachen einander gegenüber; das Theoretische sucht eine Antwort auf die Frage: Was ist Naturerkenntnis? das Praktische eine Antwort auf die Frage: Was ist Freiheit? Ebensowenig wie dort die eingehende und womöglich lückenlose Kritik des Theoretischen selber eine Wissenschaft der Natur ist, da sie vielmehr nur das Wesen und die Befugnisse der Erkenntnis durch eine genaue Analyse feststellt, ebensowenig ist die vollständige Kritik des Praktischen schon Religion, sie bestimmt aber in ähnlicher Weise das Gebiet und die Grenzen aller echten Religion und zeigt dadurch genau und ein für allemal, wo Aberglaube beginnt.

So haben wir denn aus dieser einen Betrachtung schon vier grundlegende Gegenüberstellungen gewonnen: Gesetze

und Gebote — als die gegebenen Tatsachen; Natur und Freiheit — als Ideen, unter denen wir die Tatsachen einheitlich zusammenfassen; theoretische Vernunft und praktische Vernunft — als Methoden oder Geisteswerkzeuge, diese Tatsachen denkend zu erforschen; Wissenschaft und Religion — als Systeme, in denen die Summe unseres Wissens und Wähnens über eine jede der beiden Tatsachenreihen gegliedert vorgestellt wird. Auf einen Unterschied muss allerdings im Vorübergehen aufmerksam gemacht werden. Von den beiden Methoden — d. h. von der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft — kann man sagen, dass sie aus einem nachweisbar einheitlichen Stamme sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen verzweigen; wie Kant schreibt: „Es ist doch immer nur eine und die selbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht . . . urteilt“ *(pr. V., 2. B., 2. H., III).* Die bleibenden Erfahrungstatsachen dagegen (die Naturgesetze und die Sittengebote) sowie die zusammenfassenden Ideen (Natur und Freiheit) und infolgedessen auch die wechselnden Gesamtvorstellungen (Wissenschaft und Religion) sind und bleiben absolute Gegensätze, zwischen denen, wie Kant sagt, „eine unübersehbare Kluft befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen . . . kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären“[585]). Trotz dieser „unübersehbaren Kluft“ sind aber Natur und Freiheit unzertrennlich verknüpft, und zwar in der Persönlichkeit eines jeden Menschen; diese Verknüpfung gerade macht den Menschen zum Menschen; sie hat für das Wesen der Persönlichkeit genau die selbe Bedeutung wie die Verknüpfung von Gestalt und Zweckgedanke für das Wesen des Lebens; es ist eine transcendentale Verknüpfung; durch sie entsteht erst die Sache; keines von beiden Entgegengesetzten hat ohne das andere Dasein; Natur ist nicht ohne Freiheit und Freiheit nicht ohne Natur; insofern bildet diese Zweiheit eine Einheit. Es ist (wir sahen es im vorigen Vortrag) ein grobe Täuschung, wenn wir glau- 557

ben, wir wären fähig, organische Gestalt anzuschauen, ohne dass — gleichviel ob bewusst oder unbewusst — der Zweckgedanke sich in dieser Gestalt „verwirklichte", und umgekehrt; und es ist in ähnlicher Weise die Täuschung eines durch Kritik noch nicht aufgeklärten Geistes, wenn wir vermeinen, wir vermöchten uns Freiheit vorzustellen, wenn nicht Natur gleichsam den Hintergrund bildete, von dem sie sich abhebt, oder dass Natur mit ihrem Grundgesetz der Ursache und Wirkung einen Sinn besässe, wenn nicht die persönliche Erfahrung der Freiheit uns lehrte, diesen Gedanken der Kausalität zu denken. Diese Einheit des Zweierlei ist aber keine logische Einheit; sie ist nicht die Zurückführung von Natur und Freiheit, von Wissenschaft und Religion auf einen und den selben Gedanken; mit anderen Worten, sie ist nicht die erkünstelte, vernünftelte Einheit der Monisten, sondern sie ist organische Einheit, das heisst — wie wir jetzt wissen — eine Einheit, deren Wesen es ist, Vielheit zu sein (S. 476 und 483 fg.). Wohl betont Kant zu öfteren Malen, dieses ganze System von festeren und loseren Verknüpfungen, aus denen unsere Geistestätigkeit hervorgeht (S. 530), könne möglicherweise „einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen" (vgl. oben S. 248); als echter Kritiker kann er diese Möglichkeit nicht von vornherein ausschliessen; doch besitzt die betreffende Erwägung für ihn gar keinen theoretischen oder praktischen Wert, denn es lässt sich damit, sobald man nicht dichtet oder schwärmt oder dogmatisiert, nicht das Geringste anfangen.

Sie werden es begreiflich finden, dass man eine derartige Philosophie die „kritische" nennt; das griechische Stammwort bedeutet ja unterscheiden, sondern, sichten. Sie brauchen bloss die Augen zu öffnen und Umschau zu halten: überall werden Sie den Mangel an klarer Scheidung der Begriffe und Gebiete gewahren. Auf allen Seiten wogt der Kampf zwischen Religion und Wissenschaft; niemand kennt die Grenzen, weder die Gelehrten noch die Un-

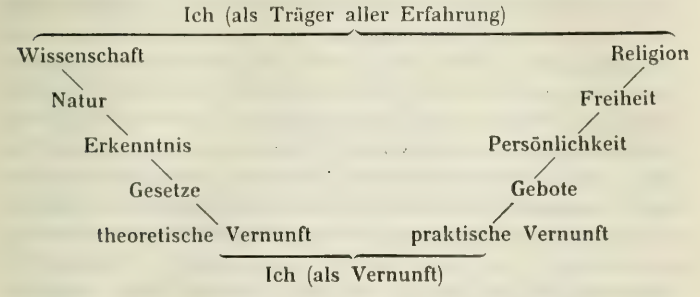
gelehrten, weder die Naturforscher noch die Theologen; nur wenige ahnen, dass es welche gibt. Der römische Papst behauptet, die wahre Wissenschaft, *vera scientia*, sei ein Besitz der Kirche[536]); und im selben Augenblick be- 558 mühen sich hochmoderne Psychologen und ethische Vereine, einen empirisch- logischen „Ersatz für Religion" zustande zu bringen. Das vollendetste und leider noch immer wirksame Beispiel der rettungslosen Verwechselung der Gebiete gab Spinoza mit seiner berühmten Formel *Deus sive Natura*, Gott-Natur[537]); hier werden Religion und Wissenschaft derartig durcheinander geschoben, dass eine Unterscheidung der Gebiete gar nicht mehr möglich ist, und somit erleben wir denn eine „geometrische Sittenlehre" und eine Natur, die „aus Gott begriffen werden muss"[538]), also wissenschaftliche Religion und religiöse Wissenschaft. Wenn je das Wort vom hölzernen Eisen am Platze war, dann hier; doch „der Pöbel der Vernünftler", wie sich Kant respektlos ausdrückt *(r. V. 697)*, findet seine dauernde Freude daran, und der „immanente Monismus" (wie dieser Hokuspokus sich nennt) blüht noch üppig in hundert Abarten unter uns Enkeln Kant's. Der genannten Weltanschauung ist diejenige Kant's genau entgegengesetzt. Kant weigert sich, einen einzigen Schritt über das Feld möglicher Erfahrung hinaus zu tun; was von jenseits zu kommen vorgibt, verschmäht er als „Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik" *(Tr. II, 1)*; die Erfahrung aber — das heisst die exakte Beobachtung des Erfahrenen — ist es, die uns zeigt, dass in unserem Geiste jede scheinbare Einheit aus dem Zusammentreffen *(Syngignomai)* von zweierlei entsteht.

Und fassen wir nun — was gewiss zweckmässig ist — die Ergebnisse dieser Methode zunächst einmal so allgemein und auch so allgemein verständlich wie möglich ins Auge, so ist, wie gesagt, Kant's umfassendste Einteilung diejenige in Natur und Freiheit[539]). Es gibt Natur, d. h. eine Welt, in der nie und nirgends Freiheit vorkommt, eine

Welt, die durch den blossen Gedanken an Freiheit aufgehoben würde und in der infolgedessen auch keine Sittlichkeit, keine Verantwortlichkeit, kein Mitleid Platz noch Sinn hat, da in ihr alles rein mechanisch, nach lückenlosen Gesetzen, in der ewig unabänderlichen Reihenfolge notwendiger Wechselwirkung vor sich geht; und es gibt Freiheit, d. h. eine Welt, in der nicht das, was ist, sondern das, was sein soll (ein Begriff, der in der Natur völlig
559 sinnlos wäre), das Gesetz ist, woraus dann eine ganz andere Ordnung entsteht, in der die Begriffe Pflicht, Verdienst, Güte, Würde, Heiligkeit usw. Bedeutung gewinnen und in der Gebote und sittliche Ideen den Gesetzen und Naturideen der erstgenannten Welt entsprechen.

Lassen Sie mich das Ergebnis dessen, was wir jetzt in fliegender Eile vorweggenommen haben — also diese Reihe der grossen, allgemeinen, sich genau entsprechenden Gegenüberstellungen, nur noch um das Unentbehrlichste ergänzt — gleich hier an der Wand in einem Schema anschaulich machen. Vom Ich nehmen wir notwendig den Ausgang, und, wie weit auch die sich fliehenden Gedankenreihen auseinander streben mögen, das Ich fasst doch in seinem Wissen und Wähnen alles zusammen, was für uns existiert. Es bleibt sich dabei gleich, ob wir die Sache methodisch bei der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft beginnen und von da an zu dem immer Verwickelteren hinaufsteigen, bis wir auf der einen Seite zu Wissenschaft, auf der anderen zu Religion gelangen; oder aber, ob wir die grossen Synthesen — Wissenschaft und Religion — als das Gegebene zum Ausgangspunkte nehmen und nun die Reihe der Bedingungen immer weiter auseinanderbreiten, bis wir die letzten einfachen Verzweigungen in den verschiedenen Betätigungen der Vernunft finden. In Wirklichkeit ist Kant diesen letzteren Weg gegangen; er ist eben ein wissenschaftlich empirischer Beobachter, nicht ein Spekulierer; bei der Darstellung aber

hat er den umgekehrten Weg — den er den „schulmässigen" nennt — verfolgt.




Diese Tafel spricht, glaube ich, für sich; wem die Welt dieses kritisch-analytischen Denkens fremd ist, der dürfte Stoff genug zum Nachsinnen darin finden. Nur 560 einige Worte der Erläuterung, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen.

Jeder einzelne Ausdruck ist dem gegenüberstehenden auf der selben Höhe genau entsprechend, gleichwertig und entgegengesetzt; die Entfernung nimmt aber von unten nach oben zu. Praktische Vernunft ist mit theoretischer Vernunft nahe verwandt, man kann keine von beiden ohne die andere vollkommen abhandeln; auch Gebote und Gesetze stehen sich (scheinbar) nahe genug, um von Ungeschulten manchmal verwechselt zu werden (wir sagen „Sittengesetz" ebenso geläufig wie „Sittengebot"); am deutlichsten ist vielleicht für jeden Menschen die Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Erkenntnis. Dass Freiheit und Natur noch ferner voneinander stehen, ist zwar eine Tatsache, die jeder erblicken kann, sobald er die Augen öffnen gelernt hat — sonst könnte es ihm einfallen, die Erde zöge den Mond aus Pflichtgefühl an und dass ein redlicher Mann anvertrautes Gut nicht veruntreut, sei eine Wirkung der Schiefe der Ekliptik; für gewöhnlich ist aber hier die Verwechselung der Gebiete unentwirrbar, und zwar

einfach, weil wir nicht Kritik genug besitzen, zwischen den grundverschiedenen Betätigungen unserer Vernunft (dem vorhandenen Erfahrungsstoff gegenüber) zu unterscheiden; wer nicht die Zergliederung bis zur klaren Unterscheidung der Elemente verfolgt hat, wird bei Zusammengesetztem nie richtig urteilen. Es ist nicht verwunderlich, wenn wir dann bei Wissenschaft und Religion — deren Trennung (sobald wir das unverfälschte Wesen einer jeden scharf ins Auge fassen) so vollendet ist, dass sie wirklich nur insofern zueinander in Beziehung gesetzt werden können, als sie in dem Bewusstsein eines einheitlichen Wesens vereinigt vorkommen — es ist, sage ich, dann nicht verwunderlich, wenn wir die scheidende Kluft zwischen beiden dennoch nicht deutlich gewahren; hier steht ausserdem jede geistige Beschränktheit, jeder Aberglaube, jede sittliche Gemeinheit, dazu die unermessliche Interessengemeinschaft der Religionsausbeuter aller Konfessionen der Erde als geschlossene Phalanx gegen alle Versuche, endlich und endgültig Klarheit zu schaffen. So viel über die Entgegensetzungen. Was aber die Reihenfolge der Begriffe von unten nach oben anbetrifft, wo auf beiden Seiten meines Schemas der eine gleichsam aus dem anderen herauszuwachsen scheint, so soll damit nicht etwa eine logische Sequenz angedeutet werden; es handelt sich weder um 561 Grund und Folge, noch um Ursache und Wirkung; eher könnte man an konzentrisch sich erweiternde Kreise denken. Doch führt dieser Vergleich nur annähernd auf die richtige Spur; denn die Sprossen dieser Leiter sind voneinander nicht nur im Umfange, sondern auch im Werte verschieden: Religion und Wissenschaft sind S y s t e m e, künstlich-künstlerische Gebäude, in denen unser Wissen und unser Wähnen zu einem übersichtlichen Ganzen geordnet stehen; Freiheit und Natur sind I d e e n, in denen und durch die unsere Vernunft sich Tatsachen anschaulich vorstellt; Persönlichkeit und Erkenntnis sind B e g r i f f e (der erste symbolisch, der zweite schematisch), in denen

(um mich allegorisch auszudrücken) der Übergang vermittelt wird zwischen Innen und Aussen, zwischen Vernunft und Empirie (siehe den Descartes-Vortrag von S. 256 an); Gebote und Gesetze sind die gegebenen Tatsachen[540]), wie sie die ordnende Vernunft zunächst erfasst, sie sind ihr Material; theoretische und praktische Vernunft sind Methoden des Bewusstseins[541]). Es handelt sich also in aufsteigender Reihe, sowohl rechts wie links, um Methoden, Tatsachen, Begriffe, Ideen, Systeme; jede Stufe entspricht einer anderen Funktion unseres Geistes. Mein Schema soll, wie Sie sehen, lediglich gewisse Verhältnisse gegenseitiger Lagerungen im Gedankenraume veranschaulichen. Derartige Schemata soll man ähnlich wie Vergleiche betrachten; von einem Vergleich verlangt man, dass er einen Gedankengang aufhelle, nicht, dass er das Denken ersetze; es ist eine suggestive Wirkung, die man erwartet, nicht eine abbildliche Darlegung; das selbe gilt hier.

Kant und die Kultur

Jetzt wollen wir aber einen Augenblick Atem schöpfen. Ich habe Sie sofort zu Beginn dieses Vortrages vor die ganz einfachen Ideen dieser Weltanschauung — dieser Art, die Welt anzuschauen — hinstellen wollen; das ganz Einfache ist immer zugleich das ganz Grosse; es ist auch das allgemein Verständliche. So meint es jedenfalls Kant, wenn er die denkwürdigen Worte spricht: „Die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt“ und hinzufügt: „Sie macht gemeiniglich die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solche Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können“ *(Tr. II, 3).* Es ist unmöglich, dass Immanuel Kant's kritisches Werk in seinen technischen Einzelheiten Gemeingut werde; Kant wusste es wohl und schrieb: „Meine Methode ist nicht sehr geschickt dazu, den Leser an sich zu halten und ihm zu gefallen . . . . . Allein der menschliche Verstand fehlt hier durch Subtilitäten, und muss dadurch widerlegt werden“ *(Ref. II, 6).* Kant wird also nur subtil, weil

562

er die Subtilitäten der Vernünftler ein für allemal wegfegen will, und die Feinheiten seiner Beweisführung dienen ihm mehr zur unentbehrlichen Abwehr falscher Argumente, denn als Grundfeste seines eigenen Gedankengebäudes. Auch wir müssen uns fragen: was meinen wir eigentlich damit, wenn wir die Behauptung aufstellen, Kant müsse ein Kulturfaktor werden? In der Hauptsache kann es sich jedenfalls nur um jene Weisheit handeln, die „die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich macht". Einfluss auf weite Kreise können nur einfache Vorstellungen gewinnen. Der Kant, der die transcendentalen Verrichtungen des Menschengeistes aufdeckt, bleibt einer winzigen Minderzahl zugänglich; der Kant dagegen, dem es gelänge, alle führenden Intellekte der Welt aus den nächtigen Superstitionen der Jahrtausende zu erlösen und zu dem Tagesglauben zu überwinden, dass Religion und Wissenschaft zwei völlig getrennte Gebiete sind, ein jedes innerhalb seiner Grenzen autonom und autokratisch — dieser Kant wäre der Begründer einer neuen Epoche in der Geschichte der Menschheit; er hätte die Tyrannei der Kirchen auf immer gebrochen und die ebenso gefährlichen Phantastereien der „Naturphilosophen" ein für allemal weggefegt. Jetzt erst wäre der Menschengeist frei. „Die Freiheit zu retten" ist ja Kant's höchstes Ziel[542]). Sehen wir aber von der politischen Freiheit ab und betrachten wir nur die Freiheit unserer Menschenvernunft, so gewahren wir, dass diese uns immer von zwei Seiten zugleich geraubt wird, nämlich von seiten der theoretischen und von seiten der praktischen Vernunft aus: der Wissenschaftspfaffe lässt dem Menschen, wie Kant witzig spottet, nur die „Freiheit eines aufgezogenen Bratenwenders" *(pr. V. I, Schluss)*; welche Freiheit der Religionspfaffe ihm lässt, ist sattsam bekannt. Wozu noch ein Wichtigeres kommt: Kant weist nämlich nach, dass jener naive Naturforscher, der ahnungslos im Gebiete der praktischen Vernunft und der Sittengebote pfuscht, der uns Wundermär-

chen von Tierseelen, von darwinistischer Sittlichkeit usw. erzählt, nicht allein auf dem Gebiete der Freiheit Unheil stiftet, sondern dass er zugleich die Betrachtung der empi- 563 rischen Natur von Grund aus verdirbt, während sein Widerpart, der Theologe, der so genau über die Erschaffung der Welt, über den Zweck der Schöpfung usw. unterrichtet ist, hierdurch nicht bloss heillose Verwirrung in der Wissenschaft der Natur anrichtet, sondern im selben Momente die wahren Grundlagen echter Religion untergräbt. Diejenige Wissenschaft dagegen, die Kant anstrebt, ist eine r e i n e Wissenschaft, eine lückenlos mechanische, wogegen unsere antimetaphysischen Empiriker immer und immer wieder (man braucht heute nur Mach, Haeckel, Ostwald usw. zu lesen) in ein Gebiet jenseits der Mechanik hinüberschweifen, in das, was Kant treffend „eine eingebildete Wissenschaft" nennt *(r. V. 1, 395)*; und diejenige Religion, die Kant will, ist eine r e i n e Religion, d. h. eine von aller Historie und von jedem Dogmenglauben gereinigte. Aus der Vermengung der Gebiete entsteht erst das Dogma, das wissenschaftliche sowohl wie das religiöse. Schweift bloss die theoretische oder bloss die praktische Vernunft aus, so richtet das kein unheilbares Übel an; auf diesem Wege entstehen die „Ideen" (im engeren Kantischen Sinne des Wortes), und diese sind für die systematische Ausgestaltung sowohl der Wissenschaft wie der Religion unentbehrlich. Gerade weil kein Gewebe des Zweierlei in diesen echten Ideen entsteht — oder wenigstens der Schein davon bei der geringsten Prüfung verschwindet — schmelzen sie wie Nebelbilder hin, sobald man sie schärfer ins Auge fasst; sie dienen viel und schaden wenig; denken Sie als Beispiele an den Äther und an die Vorstellung der Gnade. Wenn dagegen der Geist auf beiden Gebieten zugleich ausschweift — indem er (unter den Decknamen „Seele", „Plan", „Unbewusstes" usw.) ein wenig Freiheit in die Wissenschaft einschmuggelt, oder aber die Natur (mit allen Theologen und Theosophen) in

die Kompetenz der Religion einbezieht — da entsteht in der Tat ein schwer zu zerstörendes Scheingewebe, und dieses ist die Geburtsstätte des Dogmas. Dies erst ist das, was ich, um es zwar allegorisch, aber richtig und kräftig zum Ausdruck zu bringen, die Gedankensünde nennen möchte; es ist die Sünde gegen unser eigenes Wesen, gegen den Geist, der uns heilig sein sollte; zugleich ist es die Erbsünde in dem Denken unseres Geschlechtes. Kant will uns nun von dieser Sünde, aus dieser Nacht des Dogmatismus erlösen; dazu dient die „reine" Unterscheidung der Gebiete. Durch sie wird nicht etwa die Ein-
564 heit unseres Wesens zerstört, vielmehr handelt es sich um wahre, bewusste Kultur der menschlichen Individualität. Kultur definiert Kant als „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt, folglich in seiner Freiheit" *(Ur. § 83).* Um aber diese unsere Freiheit ausbauen und ausnützen zu können, müssen wir über zweierlei belehrt sein, 1. über die Grenzen unseres Könnens, 2. über diejenigen Richtungen, die uns unbegrenzt offenstehen. Wir müssen einerseits lernen, „alle unsere spekulativen Ansprüche bloss auf das Feld möglicher Erfahrung einzuschränken" *(r. V., I, 395)*; auf der anderen Seite müssen wir einsehen lernen, dass — wie Kant sich ausdrückt — „Freiheit Menschenwerk ist", dass hier alles von uns abhängt, d. h. von unseren Einsichten und Absichten, und dass es also auf uns Menschen ankäme, uns aus einer Tiergattung in eine „sittliche Gattung" zu erheben, indem wir die bisher „gleichsam planlos fortgehende Kultur" nunmehr bewusst planvoll in die Hand nähmen (vgl. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte).* Der Mensch soll Schöpfer werden — dort, wo er es kann, nämlich innerhalb des Reiches der Freiheit. Das „Erkenne dich selbst" des Hellenen taucht hier in neuer, exakterer Gestalt auf. Denn bewusster, planvoller Schöpfer kann der Mensch sich selbst gegenüber nur werden, wenn er die selbe Methode ergreift, die sich ihm

der Natur gegenüber so erfolgreich erwiesen hat: die genaue Analyse seines verwickelten Wesens, die genaue Scheidung des Praktischen vom Theoretischen, der Freiheit von der Natur, die Exaktheit in der Erkenntnis seines Selbst muss zu Grunde liegen. Dies würde nicht nur eine tiefgreifende Umbildung seiner wissenschaftlichen und religiösen Ideen herbeiführen, sondern würde hiermit im Gefolge umgestaltend auf alle menschlichen Verhältnisse wirken. Kant, der Bescheidene, spricht es mit aller Bestimmtheit aus: seine Weltanschauung steuert auf eine Revolution hin, gegen welche die bisherigen, rein politischen, zu geringfügigen Episoden schrumpfen; er will Ideale verwirklichen, nicht aber durch Schwärmerei und philosophische Phantasterei, sondern durch die nüchternbewusste, aus dem Hinterstübchen des stillen Denkers mit unwiderstehlicher Kraft langsam, aber sicher bewirkte Änderung in der Richtung des menschlichen Denkens und Wollens. Er macht sich keine Illusionen: „Ich zweifle sehr, dass ich derjenige sein werde, der diese Änderung hervorbringt; das menschliche Gemüt ist von der Art, dass ausser 565 den Gründen, die es erleuchten sollen, noch Zeit dazu gehört, um ihm Kraft und Fortgang zu geben“ *(Ref. II, 18)*; doch gleichviel, auf diese Weise wird früher oder später dasjenige „Reich, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann . . . . . . zustande gebracht werden“ *(Gr. II, 1)*. Dies alles bedeutet eine vollkommene Umbildung aller jener Vorstellungen und Gepflogenheiten in Wissenschaft, Religion, Sitte, Recht, Gesellschaft, die uns noch so geschwisterlich eng mit den Urbabyloniern vor 6000 Jahren verwandt zeigen; es bedeutet eine „Umwertung aller Werte“, wie sie die dem frivolen Modejargon unserer Tage Huldigenden sich nie haben träumen lassen, ein Wachsen des Menschen, eine Kräftigung über das hinaus, was er bisher gewesen ist, nicht durch die tollhäuslerische Entfesselung seines blinden „Willens zur Macht“, sondern umgekehrt durch die feinere

Ausgestaltung seines Selbstbewusstseins, durch die klarere Erfassung seiner geistigen Organisation und damit (was das selbe ist) der Organisation der Welt seiner Erfahrung, mit anderen Worten, durch die noch genauere Bändigung der dumm-tiermässigen Instinkte seines Willens im Dienste einer vollkommen selbstbeherrschten, bewusst-schöpferischen Vernunft.

Diesen Gedanken halte ich für die grosse Kulturtat Kant's; er ist es, der uns alle angeht; er ist es, den wir alle genügend in uns aufnehmen können, von ihm belehrt zu werden; er bildet auch ohne Frage den lebendigen Mittelpunkt in Kant's Art, die Welt zu erschauen; von ihr nahm er seinen Ausgang; hierher führte ihn der mühsame Weg seiner fast fünfzigjährigen kritischen Arbeit zurück. Und gerade hierüber werden Sie in den Berichten der Fachphilosophen wenig oder gar keine Belehrung finden. Wie viele unter ihnen haben Kant's praktische Lebensabsicht wirklich erfasst? Wie viele sehen so gross, wie er sah? Wie viele wissen, was er meint, wenn er — der grimme Gegner aller Schulmetaphysik, des „durchlöcherten Fasses der Danaiden", wie sie eine seiner letzten Schriften sarkastisch nennt *(F.)* — wenn er trotzdem sagt: „Ich bin überzeugt, dass das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes auf Metaphysik ankomme" *(Br. 8. 4. 1766)*? Wenn Sie es jetzt wissen, wenn Sie wenigstens ahnen, wie hier Metaphysik zur Befreiung des Menschengeschlechtes, zur Befreiung der Freiheit und zu nichts anderem dienen soll, so besitzen Sie einen Vorsprung, der 566 Sie trösten kann, falls Sie in mancher heiklen Schulfrage Kant nicht zu folgen vermöchten.

Es ist gut, den Eindruck eines gewaltigen Ganzen hin und wieder als Einheit auf sich wirken zu lassen, ohne sich beim Einzelnen aufzuhalten. Blieb Ihnen manches in diesem Eingang vielleicht unklar, so lassen Sie sich das nicht anfechten; Kant selber, der peinlich Gewissenhafte, sagt: „Sehr oft schwächt die Auseinandersetzung

eines Gedankens die Wirkung, welche derselbe, da er noch im Ganzen und Grossen vorhanden, wenngleich dunkel und unentwickelt hervorbrachte"[543]). Es kommt also darauf an, sich nicht zu sehr zu beeilen, vielmehr bei dem allgemeinen — gross, wenn auch dunkel erfassten — Gedanken zu verweilen; das ist ein Gesetz unserer Psyche; man muss Kräfte sammeln wie eine Maschine Feuerung; auch Goethe, unser aller Meister, lehrt, man solle die grossen Probleme zunächst „mit erhöhtem leidenschaftlichem Sinn zu erfassen trachten"; es ist fraglich, ob eine neue Anschauung ohne eine derartige Trieb- oder Anziehungskraft überhaupt erfasst werden kann. Kant im einzelnen zu folgen, wäre das Werk eines ganzen Lebens; nichts möchte ich sagen, was diese Einsicht schwächte; nicht will ich Sie in dem Wahne wiegen, Kant sei leicht zu verstehen; wohl aber möchte ich Sie mit der Sehnsucht, ihn zu verstehen, unverlierbar begaben. Von hier aus mag dann der weitere Weg angetreten werden, je nach Fähigkeit und Lust eines jeden. Der Engländer sagt von solchen grossen, halb verstandenen Gedanken: *they grow upon one*, sie wachsen von selbst über uns empor und schliessen sich um uns zusammen; es ist wie bei Parsifal's Gang zum Gralstempel: der Tor tut nur wenige Schritte entgegen — „ich schreite kaum, doch wähn' ich mich schon weit" — und schon umgibt ihn der heilige Dom. In ähnlicher Weise habe ich Sie heute sofort mitten in die Welt Kant's hineinversetzen wollen; ich hoffe, die Atmosphäre dieser Welt soll einen gewissen Zauber ausüben, und es werden uns infolgedessen auch die sonst fast unerreichbaren Gedanken nicht mehr so fremd anmuten.

Die neue Richtung

567

Denn der Zweck dieser Vorträge erlaubt mir nicht, hier zu verweilen, wie ich so gerne möchte. Nicht Kant's Werk, sondern etwas ganz anderes, eine E i n f ü h r u n g in sein Werk durch Vertrautwerden mit seiner besonderen Art zu denken, habe ich Ihnen zu geben versprochen. Wir müssen also wieder zurück in die Tiefen der Persönlichkeit.

Höchst charakteristisch ist ein Geständnis Kant's (gerade aus der Zeit, als der kritische Gedanke sein Sinnen täglich mehr zu erfüllen begann): „Vor meinen Augen erheben sich öfters Alpen, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fusssteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben“ *(Tr. I, 1)*. Man wird Kant gewiss nie verstehen, wenn man nicht die selben Schwierigkeiten empfindet, die er empfand. Er sieht Berge, wo andere eben fortwandeln; daraus schliessen wir, sein Denken schlage eine neue, eine bisher unbegangene Richtung ein. Wenn man aber Kant studiert und beurteilt, ohne sich über die Richtung seines Denkens klar geworden zu sein, dann missversteht man ihn nicht bloss, sondern das Missverständnis wächst mit mathematischer Notwendigkeit wie die Entfernung zweier auseinanderstrebenden Linien; je mehr man über ihn nachdenkt, desto mehr missversteht man ihn dann; das ist die Geschichte von 99 unter 100 Kant-Auslegern. Dass Sie die richtige Richtung einschlagen — die ungewohnte, allen unseren angeerbten und eingefleischten Denkgewohnheiten entgegengesetzte — ist also das erste Erfordernis. Sobald Sie es tun, steigen vor Ihren Augen jene Alpen auf, von denen Kant spricht, und nunmehr müssen auch Sie die schroffen Wände erklimmen; denn oben auf dem Gipfel ist der Standpunkt Kant's. Wem Kant's Philosophie ohne weiteres einleuchtend dünkt — sei es, um ihr beizupflichten oder um sie zu bekämpfen — der versteht sie sicher nicht; wer dagegen die Hindernisse erblickt, die Kant erblickte, wandelt auf dem Wege zu den neuen, von ihm aufgedeckten Erkenntnissen; früher oder später findet in seinem Geiste jene Revolution statt, von der wir vorhin sprachen. Es handelt sich, wie Sie sehen, um etwas sehr Einfaches — darum aber fast Unmögliches. Die *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant in 5 Monaten geschrieben; 25 Jahre hatte er aber gerungen, bis er (in seiner *Dissertation* des Jahres 1770) die Richtung bestimmt erkannt, und weitere 12 Jahre ununter-

brochenen Denkens hat es ihm gekostet, ehe er den Standpunkt endgültig erobert hatte[544]). Daher der Eigensinn, mit dem ich Sie immer wieder und immer wieder auf die 568 selben oder auf sehr ähnliche Betrachtungen zurückführe; denn im Grunde genommen beschränkt sich mein Amt darauf, Ihrem Geiste eine einzige Bewegung aufzuzwingen: Sie sollen wie der Bergsteiger in unserem Bruno-Vortrag es lernen, sich umzukehren, Ihrem Denken die neue Richtung zu geben; sobald Sie das tun, erblicken Sie die Probleme unseres Denkens und Seins in einem neuen Zusammenhange; dann sind Sie auch für Kant's Werk reif und bedürfen meiner nicht mehr.

Methodische Erinnerung

Knüpfen wir bei Plato an; auf diese Weise bekommen wir sicher plastische Elemente in die Hand.

In unserer Vorliebe für einfache Formeln fanden wir im vorigen Vortrag die folgende: Plato geht positiv, bejahend vor, Kant negativ, verneinend. Das ist es, was jeder Mensch gewahr werden muss, der nur mit einiger Aufmerksamkeit hinschaut. Wir wissen aber seit dem Goethe-Vortrag und haben es inzwischen wiederholt bestätigt gefunden: eine derartige einfache Beobachtung hat für die Erkenntnis der Persönlichkeit nur darum Wert, weil — und nur insofern als — sie in die Tiefe führt. Wert erhält eine Tatsache erst durch den Gebrauch, den wir von ihr machen. Hier müssen wir uns also darüber klar werden: warum greifen wir die grossen einfachen Verhältnisse heraus und verwenden wir sie zur Erforschung der Persönlichkeit? Die Erwägung hierüber zeigt folgendes. Die aus tausend Zügen aufgebauten Analysen von Personen, wie sie Literaten und Romanschreiber gerne zum besten geben, sind eine trügerische Arbeit, ein Spiel; denn das Mysterium des Lebens ist die Einheitlichkeit des Individuums. Wer die Vielfältigkeit der tausendfach bedingten Äusserungen vor mir ausbreitet, ist blosser Berichterstatter, im besten Falle Seelenphotograph; was er gibt, ist Historie; es ist Wissen, nicht Wissenschaft. „Das Wissen", sagt

Goethe, „beruht auf der Kenntnis des zu Unterscheidenden, die Wissenschaft auf der Anerkennung des nicht zu Unterscheidenden“[545]); mit anderen Worten: gestaltetes Wissen entsteht dadurch, dass wir — wie Plato es uns lehrte — im Vielen das Eine erblicken. Darum ist man gewiss auf dem rechten Wege, wenn man nach den einfachen Erkenntnissen sucht und die Spitzfindigkeiten ausser acht lässt. Wir sahen im vorigen Vortrag: im Leben bedeutet Einheit Gestalt. Jede, auch die bescheidenste Lebensgestalt ist ein Symbol des Unendlichen; denn die Beziehungen, die 569 hier vorliegen, sind unausdenkbar mannigfaltig und haben weder Anfang noch Ende; begrenzt aber und unbedingt einheitlich ist die Gestalt selbst, denn das ist ihr Wesen; sie ist unbedingte Einheit; sie allein kann daher wirklich erfasst werden — wobei ausserdem unsere Sinnlichkeit sich der Natur ebenbürtiger erweist als unser Verstand. Ist aber (anschaulich betrachtet) das Wesen des Lebens Gestalt, so muss notwendigerweise der tiefste Grund des Denkens auch Gestalt sein, da das Denken eine Erscheinung des Lebens ist. Und ebenso wie im Reiche der Sichtbarkeit Lebensgestalt Lebensgestalt gebiert, und zwar unter so sicheren (wenn auch unausdenkbaren) Gesetzen allseitig-gegenseitigen Bedingens, dass dem Kundigen ein einziger Knochen genügt, die ganze Gestalt wieder herzustellen, ebenso muss auch die Gestalt des Denkens die Gedanken hervorbringen, und der richtige Erforscher des Menscheninnern wird gerade die einfachsten Züge zu erfassen trachten, weil aus ihnen allein er die Grundlinien dieser psychischen Gestalt festzustellen hoffen darf — womit dann für die Kenntnis der Persönlichkeit das Mögliche gewonnen ist. Diese einfachen Erkenntnisse nützen aber nur, wenn mit ihrer Hilfe wirklich „Gestalt“ auferbaut wird. Zum Auferbauen von Figuren im Raume genügt nicht eine einzelne Linie, vielmehr ist ein System von sich schneidenden Linien vonnöten; ebenso bedarf es auch hier eines methodisch gewählten Systems von etlichen einfachen und richtigen, sich

gegenseitig ergänzenden Erkenntnissen; sonst entsteht nur ein Flächenbild. So erwies sich uns z. B. die — sonst richtige — Beobachtung: Goethe ganz Auge, Kant gar nicht Auge, als geradezu irreführend, wenn sie nicht durch eine Reihe anderer Beobachtungen ergänzt wurde, die gleichsam senkrecht auf diese zuerst erblickte zu stehen kamen. Derartige einfache Erkenntnisse teilen sich gegenseitig Inhalt mit; einzeln genommen ist keine Wahrheit inhaltsvoll; wer sich auf die vereinzelte Wahrheit beschränkt, ist ein unanfechtbarer Phrasenmacher; hat man aber die wahrheitsgemässen Erkenntnisse richtig gewählt und beobachtet nun genau die Punkte, wo sie sich schneiden, so erhält man nach und nach den Umriss der gesuchten Gestalt. Darum wollen wir jene Aussage über den bejahenden Plato und den verneinenden Kant jetzt durch zwei sie senkrecht schneidende ergänzen.

Kant ein Gestalter

Wer nämlich auf dem Gebiete des kritischen Denkens bejaht, schafft notwendigerweise lauter G l e i c h n i s s e : Sie sahen es bei Plato und erkannten, welch unvergänglicher Lebenswert in solchen Dichtungen geborgen liegt, zugleich aber, zu welchen nie endenden Missverständnissen sie bei Gegnern und Adepten führen; wer dagegen hier verneint, grenzt infolgedessen ab, und indem er das tut, erhält er festumschriebene G e s t a l t e n : Sie begreifen also hoffentlich, in welchem zwar bedingten, dennoch aber durchaus positiv reellen Sinne Kant, der angeblich Verneinende und Phantasiearme, trotzdem von diesen beiden Männern der Gestalter zu nennen ist. Denken ist für Kant Auferbauen. Er sagt: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach a r c h i t e k t o n i s c h“ *(r. V. 502)*; die bei ihm selber so über alle gewöhnlichen Masse entwickelte Vernunft war denn auch die eines grossen Baumeisters. Das wäre die eine Beobachtung; hinzufügen wollen wir gleich eine zweite, ergänzende. Weil Plato in so hohem Grade ein „Schauer“ ist, ein Mann, der alles mit Augen zu erfassen trachtet, darum tritt gerade bei ihm das Logische

570

— dort, wo er davon Gebrauch macht — hart und gewalttätig hervor wie ein Fremdes, Künstliches — denken Sie nur an die vielen dialektischen Zungenstreite, an die logischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und allerhand dergleichen, wobei zuletzt doch immer alles in der Schwebe, ohne feste Umrisse bleibt, und erinnern Sie sich, wie der geborene Poet und dionysisch trunkene Gestaltenseher sich mit der Askesis einer gewaltsam gewollten Kunstgeringschätzung züchtigt und in seinem Zukunftsstaat Poesie und Musik an Pädagogik und Pedanterei ausliefert; wogegen Kant, der Denker und Logiker, zu dessen farblosem Leben die Kunst keinen Eingang gewann, trotzdem tiefer als irgend ein Mensch das Wesen des Schönen und das Wesen der schöpferischen Kunst ergründet und eine eigentümliche — nur ihm eigene — Gabe besitzt, abstraktestem Denken diejenige Anschaulichkeit zu verleihen, die hier allein möglich ist, nämlich die schematische. Kant ist also nicht nur mittelbar, infolge verneinender Abgrenzungen, Gestalter, sondern er ist auch künstlerischer Gestalter von Schemen.

Bedeutung der Form für Kant

Diese Bemerkung halte ich für eine der wichtigsten, die behufs Einführung in Kant's Werk gemacht werden können; aus ihr ergibt sich ein Hauptthema unserer heutigen Betrachtungen: die Bedeutung der Form in Kant's Philo- 571 sophie[546]). Denn haben wir oben die Richtung als ein erstes Erfordernis für jedes Verstehen dieser Weltanschauung erkannt, so muss ich ergänzend sagen: wir verlieren bei Kant die Richtung gewöhnlich, noch ehe wir die eigentliche Reise angetreten haben. Als Kant kurz vor seinem Tode sein Lebenswerk überblickte, nannte er seine Transcendentalphilosophie „die Wissenschaft der Formen“[547]); dagegen ist es — auch bei den sogenannten Kantianern — gang und gäbe geworden, die Form bei Kant preiszugeben zugunsten des Inhalts, und zwar gewöhnlich nur eines Teiles des Inhalts, einiger sogenannten „Grundgedanken“, wie sie gerade diesem oder jenem passen.

Belege finden Sie überall. Ich schlage hier eines der heute von Studenten und Gebildeten aller Kreise am meisten gelesenen Bücher über Kant auf und finde das „System Kant's" als „starr und formalistisch" verworfen; in ihm sei das meiste „zufällig und verfehlt"[548]); dagegen sollen „die grossen Grundgedanken dauernden Wert besitzen". Und einer der bekanntesten berufsmässigen „Kantianer" versicherte bei seinem Festvortrag zum hundertjährigen Todestage: „Die Form des Kantischen Systems mag zerfallen können — was liegt an der Form!" Es wird also ohne weiteres vorausgesetzt, es sei tunlich, die Gedanken Kant's aus der ihnen eigenen Gestalt loszulösen; man scheint sich gar nicht erst zu fragen, ob die angeblichen „Grundgedanken", die dann übrig bleiben, noch Gedanken Kant's sein können. Diese Art, Form und Inhalt als zwei getrennte Wesenheiten zu betrachten, mit denen man einzeln nach Belieben verfahren könne, diese Auffassung, als sei jemals und irgendwo die Form ein Nebensächliches, ist ein Erbe aus den unfruchtbarsten, scholastischen Epochen des Mittelalters. Es wäre Zeit, uns von Gustave Flaubert belehren zu lassen: *L'idée n'existe qu'en vertu de sa forme*, einzig kraft seiner Gestalt besteht der Gedanke[549]). Hier aber gar, wo wir den gewaltigsten und geduldigsten Gestalter auf dem Gebiete des Denkens, der je gelebt, vor uns haben, sollten wir uns recht ernstlich überlegen, ob nicht gerade in diesem verpönten „System", in der bis ins einzelne durchgedachten Organisation die grösste Kraft seines Lebenswerkes liege. Dem aufmerksam Beobachten- 572 den muss es zudem auffallen, dass auch bei begeisterten Anhängern, sobald sie Kant's Form preisgegeben haben, der Inhalt nach und nach ebenfalls in die Brüche geht. Das war von Fichte an bei allen der Fall; man bewunderte Kant, wähnte aber, die „Form", das „System", die „Schemen" seines Denkens als geringfügige Nebensache betrachten zu dürfen; bald stellte es sich jedoch heraus, dass jene hochbelobigten „Grundgedanken" völlig unkantisch aufge-

fasst worden waren, und die Entfernung von Kant nahm mit jedem Tage zu. Sehen Sie nur Schopenhauer an.

Mit Ehrfurcht spricht Schopenhauer in der Einleitung zu seinem Hauptwerk von dem „grossen Kant", und am Schlusse sagt er von sich, er habe „bloss Kant's Sache durchgeführt"; es macht also den Eindruck, als ob er sich mit Kant völlig identifiziere. Eines gibt er aber von vornherein preis: die Form. Fast auf jeder Seite seiner *Kritik der Kantischen Philosophie*, seiner *Erläuterungen* und auch an anderen Orten spottet er über „Kant's Liebe zur architektonischen Symmetrie", er vergleicht sie (im wegwerfenden Sinne) mit gotischen Kirchenbauten, nennt sie „Spielerei", behauptet, sie „führe an das Komische heran" usw. Über jene Scheidung in theoretische und praktische Vernunft z. B. — deren Bedeutung sich aus unserer Skizze heute am Eingang ergeben hat und die den bedingenden Grundgedanken von Kant's ganzem System ausmacht — witzelt Schopenhauer: „Gemäss der Liebe zur architektonischen Symmetrie musste die theoretische Vernunft auch einen *Pendant* haben"; einen tieferen Zusammenhang erblickt er nicht. Und wie der allgemeine Umriss des Baues, so wird nach und nach jeder einzelne Zug der Gestalt, die Kant seiner Weltanschauung gegeben hatte, von Schopenhauer erst verhöhnt, dann verworfen; nichts findet Gnade, weder die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand im Sinne Kant's, noch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Verstand und Sinnlichkeit (Schopenhauer nennt sie „ein Unding", was sie, sobald man ihren Sinn so vollständig verfehlt, wie Schopenhauer es tut, auch ist) noch die Bedeutung, die er der „Idee" zuspricht, noch die Antinomie der Vernunft in dem Ihnen bekannten Sinne noch die Grundgesetze unseres Urteilens (die der Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* zu Grunde liegen) noch die Kategorien noch die entscheidende Rolle des zeitlichen Schematismus noch die Unterscheidung von Ding und 573 Erscheinung noch die Analyse des Ich noch der katego-

rische Imperativ — nichts, gar nichts; vom ganzen Bau bleibt nicht ein Stein auf dem anderen stehen. Und dennoch bekennt sich Schopenhauer noch in später Lebenszeit ausdrücklich als „Kantianer“[550]) und hält sich, wie gesagt, für den gradlinigen Fortsetzer Kant's. Nun lässt sich allerdings unwiderleglich nachweisen, Schopenhauer habe keinen einzigen der grundlegenden Gedanken Kant's im Sinne Kant's erfasst; da er den kritischen Standpunkt nie begriffen hat, sondern Kant's Kritik rein psychologisch nimmt und als eine Analyse der „Gehirnfunktion“ rühmt[551]), ist das nicht zu verwundern; es wäre sehr zu wünschen, dass einmal jemand die Sache zusammenhängend, kurz und systematisch darlegte[552]). Indirekt kann ich aber auch hier den mathematisch sicheren Beweis erbringen, dass Kant von Schopenhauer gänzlich unverstanden geblieben ist. Kant's intellektuelle Persönlichkeit ist Ihnen jetzt ziemlich genau bekannt; insofern besitzen Sie also einen zuverlässigen Prüfstein; hören Sie nun, wie Schopenhauer urteilt. Aus seinen Schriften könnte man das gehässigste Pamphlet gegen Kant zusammenstellen, das je geschrieben wurde. Von Kant's Denken sagt er, es sei undeutlich, unbestimmt, unrichtig, unlogisch, unverschämt, unverantworlich, vernachlässigt, pedantisch, sophistisch, inkonsequent, barock, naiv, grotesk, widerspruchsvoll usw., und von einzelnen Gedanken wird behauptet, sie würden „aller Wahrheit zum Trotz aufgestellt“, sie seien erschlichen, blosse Wortspiele, monströse Zwitter usw. ad inf. Wobei Schopenhauer uns noch versichert, er „halte sich alle Hochachtung gegenwärtig, die man Kant übrigens schuldig sei“, um sich nicht „in harten Ausdrücken zu äussern“! Der Vorwurf, den er am häufigsten gegen Kant, den Denker, erhebt, ist der eines „Mangels an hinlänglichem Besinnen“; einmal heisst es sogar „unglaublicher Mangel an Besinnung“. Immanuel Kant und Mangel an Besinnung ist ein köstlicher Einfall! 574
Dazu von einem Manne, der anfangs der zwanziger mit

seiner Weltanschauung fix und fertig war und nie mehr einen Schritt weiter machte, als Vorwurf gegen einen Mann erhoben, der fast sechzig Jahre alt ward, ehe er sein Gedankensystem für reif genug erachtete, die erste seiner grundlegenden Schriften der Öffentlichkeit zu übergeben. „Es ist zum Erstaunen", schreibt Schopenhauer, „wie Kant, ohne sich weiter zu besinnen, seinen Weg verfolgt, seiner Symmetrie nachgehend, nach ihr alles ordnend, ohne jemals einen der so behandelten Gegenstände für sich in Betracht zu nehmen"[553]). Man mag über Kant's Weltanschauung urteilen, wie man will, man mag sie als verfehlt verwerfen, jeder Kenner seiner Schriften und seines Lebens wird nichtsdestoweniger zugeben, diese Behauptung Schopenhauer's sei einfach grotesk; „zum Erstaunen" ist hier einzig die bis zur Blindheit gelangte Verblendung und die Flüchtigkeit Schopenhauer's. Von hier aus versteigt er sich aber weiter durch eine an Verunglimpfungen reiche Skala bis zum Vorwurf der moralischen Feigheit, der Lügenhaftigkeit, der Fahnenflucht. So sind denn auch Sie, trotzdem Sie in Kant's theoretischen Lehren noch nicht bewandert sind, dennoch befähigt, das Urteil mit absoluter Gewissheit zu fällen: Schopenhauer's Auffassung von Kant muss von Grund aus falsch sein; denn ein Mann, der aus dem Studium der Werke zu einem so lächerlichen Zerrbilde der Persönlichkeit gelangt, kann unmöglich diese Werke richtig verstanden haben. In der Tat sind alle die Inkonsequenzen, die Widersprüche, die Widersinnigkeiten und zuletzt Unredlichkeiten, in die Kant sich nach Schopenhauer's Meinung verstrickt, lediglich unvermeidliche Konsequenzen seines eigenen halsstarrigen Missverstehens. Und da entsteht nun die Frage: wie ward es möglich, dass ein so glänzend begabter Denker wie Schopenhauer, der sich gern „den Scharfsinnigsten der Scharfsinnigen" nennen liess[554]), sich so heillos verirren konnte? Freilich haben Einseitigkeit und grosse Leidenschaftlichkeit dem bewundernswerten Manne noch

manchen anderen Streich gespielt, doch hier reichen sie 575
zur Erklärung nicht hin. Kant hat er während seines ganzen Lebens studiert und gleichwohl sein Werk und seine Persönlichkeit so völlig missverstanden: wie war das möglich? Ich antworte: nur dadurch, dass — und nur deswegen weil — er sich für berechtigt hielt, überall die Gestalt des Kantischen Denkens von dem Gedanken selbst zu trennen, weil er die Architektonik Kant's für eine müssige Beigabe, für eine Schrulle, ja, für eine blosse Verführerin und Verderberin hielt.

Aus den verschiedensten philosophischen Lagern werden Ihnen — mit mehr Höflichkeit und weniger Geist ausgedrückt — ähnliche Urteile wie bei Schopenhauer entgegentönen. Fast jeder Fachmann wird Ihnen sagen: ,,Kant's Form, Kant's System sind nebensächlich; lassen Sie sich keine grauen Haare wachsen über die Zweiteilung in reine Vernunft und praktische Vernunft, dazwischen als ,,Drittes" die Urteilskraft, über die Kategorientafel und den Schematismus und das Ding an sich und die transcendentalen Ideen und die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit usw.; das sind lauter pedantische Schrullen, die sich historisch erklären lassen; heute haben sie keinen Wert mehr, wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts sind darüber weit hinaus; halten Sie sich an die grossen, neuen, weltbewegenden Gedanken: das übrige gehört ins alte Eisen". Wogegen ich Ihnen sage: wenn Sie nicht die Architektonik des Kantischen Denkens liebevoll zu erfassen trachten, so werden Sie überhaupt nie wissen, was Kant gedacht hat. Man wächst ebensowenig über einen Kant hinaus, wie man über einen Homer, einen Leonardo, einen Plato hinauswächst; man kann Gott danken, wenn man in treuer Arbeit die Befähigung erwirbt, solche Männer überhaupt zu verstehen und seine armselige Gymnasiasten- und Hochschülerweisheit mit dem reichen Gedankenleben der Heroen zu befruchten. ,,Recht" gegen andere hat der Mann mit der stärkeren Faust; über ihn wächst man

mit verbesserten Lyditbomben und dergleichen hinaus; dagegen ist der Mann mit dem stärkeren Kopf ein kosmisches Phänomen genau so wie die Sonne oder der Sirius; er ist er; er hat — als Persönlichkeit betrachtet — weder recht noch unrecht; wollen wir ihn begreifen, so müssen wir ihn zunächst als ein Sein, nicht als ein Werden ins Auge fassen; er ist ewig; ob er uns nützt oder nicht, wird sich 576 zeigen; doch die historische Pest unserer Tage rafft ihn hin, ehe wir Musse hatten, ihn, wie er wirklich war, auch nur zu erblicken.

In dem, was ich Ihnen da sage und zu sagen im Begriffe bin, schwimme ich fast allein gegen den Strom; doch das tut nichts, Sie können mir vertrauen; ich weiss, dass ich recht habe; Stärkere als ich werden früher oder später der Wahrheit den Sieg verschaffen. Zwar bin ich kein Fachmann, doch besitze ich statt dessen den grossen Vorzug, mich mein Lebenlang mit Kant beschäftigt zu haben, ohne dass er mir zu irgend etwas anderem als zu dem allmählichen Aufbau meiner persönlichen Weltanschauung verhelfen sollte. Weder musste ich — wie unsere Privatdozenten — als kaum flügge gewordener Fünfundzwanzigjähriger die völlig ausgereifte Lehre des Sechzigjährigen, so gut und so schlecht es ging, vortragen, mir dadurch auf immer das Verständnis verrammelnd, noch trat ich ihm mit einem eigenen „System" entgegen, dessen Berechtigung ich durch Angriffe auf das seine zu erweisen gehabt hätte; ich war nicht genötigt, mich zu einer Partei zu schlagen; ich brauchte nicht zu schmähen, was ich nicht verstand, und nicht zu vertreten, was meinem Denken nicht eingehen wollte. Es gibt Dinge in Kant, die ich noch heute nicht verstehe; doch da mich noch zehn Jahre von dem Alter Kant's trennen, als er die *Reine Vernunft*, und zwanzig Jahre von seinem Alter, als er die *Urteilskraft* schrieb, und da mir immer wieder und wieder, je öfter ich in den Wunderbüchern lese und je mehr ich über diese Weltanschauung nachdenke, neue Lichter plötzlich auf-

gehen, so hoffe ich, wenn ich lebe, ihrem Verständnis nach und nach näherzukommen. Ganz wird es mir nie gelingen, ich weis es; ich bin für die Abstraktion nicht genügend begabt und bin ausserdem durch Geschmacksrichtungen und Willensimpulse von dem grossen Kant zu verschieden, als dass mir nicht manches unerreichbar bleiben sollte. — Auf Grund nun der also geschaffenen Erfahrung kann ich es als meine langsam gewordene und im Laufe der Zeit immer fester begründete Überzeugung aussprechen, dass man weder DEN Gedanken Kant's noch DIE Gedanken Kant's verstehen kann, sobald man sie aus der Architektonik, in die er sie fügte, abzubröckeln, aus der Schematik, in der er ihnen Gestalt und allseitige Beziehungen verlieh, loszureissen unternimmt. Der Schematismus der Kantischen Weltanschauung ist gleichsam eine erweiterte Sprache; er ist die anschauliche und zugleich präzise Verdolmetschung von Gedanken, die sonst 577 gar nicht zum Ausdruck gelangen könnten. Und darum kann man mit nur nebensächlichen Einschränkungen behaupten: bei Kant ist die Form der Gedanke.

Auch dies mache ich mich anheischig, näher zu begründen, ohne in das Technische überzugreifen, das in diesen Vorträgen keinen Platz finden darf.

Kant's Zeugnis

Zunächst das eine: auf Kant's eigenes Zeugnis lege ich mehr Wert als die Fachleute es tun. Denn bei derlei Dingen kommt es nicht auf Gelehrsamkeit an und noch weniger auf Majoritätsvotum, sondern einzig und allein auf Einsicht und Urteil; in beiden ragte Kant weit über alle Männer hervor, die seither über Philosophie das Wort ergriffen haben. Da Kant ausserdem (im Unterschied von Schopenhauer) ein Muster der Bescheidenheit und Besonnenheit und vorsichtigen Reserve war, so hat es ohne Frage etwas zu bedeuten, wenn er wiederholt betont, er habe zwar an seiner Darstellung manches auszusetzen, auch müsse man entschuldigen, wenn er, um erst „das Ganze zustande zu bringen", einige Teile „in einer gewissen

Rohigkeit gelassen habe“ — wenn er aber trotzdem von seinem System als Ganzem sagt, er sei überzeugt, es werde sich „in dieser Unveränderlichkeit auch fernerhin behaupten“[555]). 1787 schreibt er an Reinhold: „Ich darf, ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern, dass ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde, es könne jemals ein Widerspruch, oder sogar eine Alliance (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch tun. Dies ist eine innigliche Überzeugung, die mir daher erwächst, dass ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst einstimmig befinde, sondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht anzustellen weiss, nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazugehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war“ *(Br. I, 488)*. Als Kant diese Worte schrieb, stand er auf der höchsten Höhe seiner Leistungsfähigkeit: die *Prolegomena* lagen schon seit mehreren Jahren vor, die zweite, teilweise umgearbeitete Auflage der *Reinen Vernunft* war zu Beginn des Jahres erschienen, die *Kritik der praktischen Vernunft* hatte Kant vor sechs Monaten im Manuskript beendet, an der *Kritik der Urteilskraft* hatte 578 er — wie er in diesem Briefe meldet — zu arbeiten begonnen[556]). Und aus einem solchen Augenblick bezeugt uns der Denker selbst, in welcher genauesten Wechselwirkung sein ganzes Denken mit der architektonischen Form seiner Weltanschauung steht! Und dennoch, auch dieses gewiss gewichtige Urteil sollen Sie nicht als autoritativ auffassen; Kant könnte in dieser Beziehung das Opfer einer Täuschung, einer Autosuggestion gewesen sein; es wäre zwar gerade bei ihm unerwartet, doch immerhin möglich. Darum will ich Ihnen jetzt die positiven Argumente vorführen, die uns bestimmen müssen, uns Kant's Urteil anzuschliessen. Zu unseren beiden vorhin gewonnenen

grundlegenden Erkenntnissen über Kant als Gestalter und Kant als Künstler in Schemen werden bei dieser Gelegenheit mehrere ergänzende hinzukommen.

Zunächst sind hier ausgesprochene Anlagen des Individuums zu nennen, die wir teilweise schon kennen.

Die Anschauung sein Ausgangspunkt

Was Kant, den Mathematiker und Physiker, auf erkenntniskritische Untersuchungen führte, das waren zunächst rein anschauliche Probleme, für die es logisch keinen entsprechenden Ausdruck gibt. Ich erwähnte vorhin, dass eine der ersten seiner Schriften, die erkenntniskritisches Gebiet berühren, der Frage nach dem „Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume" gewidmet ist. Das ist höchst charakteristisch; Sie sehen, wie das Anschauliche, das Element alles Gestaltens, vorangeht. Wie verhält sich rechts zu links: in dieser Frage wurzelt das Lebenswerk Kant's. Dem reinen Logiker konnte die Frage nie auch nur aufstossen; rechts und links sind für ihn identisch; nur wer von reiner Anschauung ausgeht und von hier aus die Verbindung mit reinem Verstande sucht, entdeckt, dass überhaupt ein Problem vorliegt, und zwar ein auf empirischem Wege unlösbares. Darum führt diese scheinbar sehr einfache Frage einen Kant in die Tiefen der Erkenntniskritik, und schon hier weist er die empiristische Annahme, als entstehe der Begriff Raum aus der Erfahrung der Materie, ein für allemal als unmöglich und unsinnig nach. Schon fünf Jahre früher treffen wir Kant auf ähnlichen Wegen: die Schrift, betitelt *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, aus dem Jahre 1763, ist eine der belehrendsten, die wir für das Studium der intellektuellen Persönlichkeit Kant's besitzen. Hier lebt der Denker noch ganz in den Vorstellungen der Mathematik und Physik; gerade in dieser Schrift befinden sich bemerkenswerte Andeutungen über das Wesen der Elektrizität als Bewegungsform des Äthers, und hier zum ersten Male definiert Kant die Undurchdringlichkeit der Körper als „negative An-

579

ziehung". Doch er zielt auf etwas anderes, und dieses „Andere" ist die Einführung derjenigen Probleme in die philosophische Betrachtung, die aus der Natur unserer sinnlichen Anschauung entstehen, wogegen sie der abstrakten Logik verborgen bleiben, und zwar verborgen bleiben, ohne dass der Logiker es merkt, da ihm hierzu das Organ fehlt. Rechts und links war ein Beispiel, die Vorstellung der negativen Grössen ist ein zweites. Die direkte Entgegensetzung $+ a - a$ bedeutet, rein logisch betrachtet, dass ich von dem selben Ding zugleich ja und nein aussage; das Ergebnis ist ein Widerspruch, ein Unsinn, es ist, als hätte ich gar nichts gesagt. Für den Physiker und Mathematiker liegt die Sache ganz anders. + und — sind für ihn das eine so positiv wie das andere; zu Grunde liegt die Anschauung des Raumes: + ist die Bewegung nach einer Richtung, — die Bewegung nach der entgegengesetzten Richtung; handelt es sich aber um blosse Zahlen, also um unräumliche Mathematik, so findet die Bewegung zwar nicht mehr tatsächlich, doch figürlich — nämlich in meinem eigenen Denken — statt[557]), und beim Rechnen werden alle Minuszeichen addiert geradeso wie alle Pluszeichen, weil sie der selben „Bewegungsrichtung" angehören, und es ist ein Übereinkommen, weiter nichts, welchen von beiden Grössenkomplexen ich mit + und welchen ich mit — bezeichnen will. Wenn ein Körper völlig bewegungslos bleibt, weil vier Pferde ihn nach links und vier genau ebenso starke ihn zugleich nach rechts ziehen, so ist, rein logisch betrachtet, in bezug auf seinen Bewegungszustand nichts weiter zu erkennen, als dass der Körper ruht; physikalisch dagegen ist seine Bewegung zwar ebenfalls gleich
580 Null, doch bedeutet *0* hier nicht jenes Nichts des Widerspruchs, sondern die Ruhe als Folge, als Ergebnis, als tatsächliche Summe aus zwei entgegengesetzten Bewegungen. Dieses triviale Beispiel wird genügen, dass Sie sicher verstehen, wovon die Rede ist. Sie sehen, es kommt hier

nicht darauf an, durch Veranschaulichung ein abstrakt Erkanntes zugänglich zu machen, sondern umgekehrt: die Anschauung und was sich ihr angliedert (darunter namentlich das Wechselspiel zwischen Schema und Symbol, das wir aus dem dritten Vortrag als das Wesen der Mathematik kennen) soll erst die Probleme aufdecken und der Vernunft den Weg zum Denken weisen. So geht überall bei Kant der Gestalter voran; aus der Anschauung entstehen für ihn die erkenntniskritischen Probleme. Und genau so wie dort, bei rechts und links, so führt ihn hier die Unterscheidung der Richtungen — das heisst realer Entgegensetzungen im Unterschied von logischen — zu tiefsten ethischen und kritischen Gedanken: in dieser Schrift über die „negativen Grössen" taucht die erste (mir bekannte) Andeutung des kategorischen Imperativs auf; in dieser Schrift wird das System der reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) deutlich vorherverkündet. Und zwar beides als unmittelbares Ergebnis des von dem Schema der Richtungen — mathematisch gesprochen, der Entgegensetzung von „positiv" und „negativ" — angeregten Denkens. „Untugend" z. B., meint Kant, kann nicht „lediglich eine Verneinung" sein, denn dann wäre sie ein Nichts; vielmehr ist sie etwas Positives, Reales, nämlich „negative Tugend", eine Tugend mit umgekehrten Richtungszeichen, „nicht bloss ein Mangel". Hierdurch wird aber sichtbar, dass Tugend selbst nichts ist, wenn sie nicht ein Positives, Reales ist, eine Bewegung mit bestimmter Richtung. Wenn also z. B. ein Mensch eine gute Tat nicht vollführt, die zu vollführen seine Pflicht gewesen wäre, dann ist diese Unterlassung nicht blosses Zero = nichts, sondern es ist das Ergebnis eines Kampfes zwischen zwei Kräften mit einander entgegengesetzten Richtungen; die Vernunft befahl kategorisch „Tu es", wogegen der Trieb zur Lust, zur Selbsterhaltung usw. riet „Tu es nicht!"; aus der Zusammenzählung der verschiedenen + und — Summanden ergab sich die Richtung, bez. das Verharren

in Ruhe. Ebenso entsteht hier für Kant die Frage nach der Bedeutung der Ursächlichkeit für unser Erkennen. Denn der erwähnten Unterscheidung zwischen einer bloss logischen und einer realen (nach dem Schema der Rich-
581 tung vorgestellten) Entgegensetzung entspricht die vollkommen deutliche Unterscheidung zwischen einem logischen Grund und einem realen Grund, das heisst einer wirklichen Ursache. Wenn ich aus A logisch B folgere, so ist das immer nur die genauere Auseinanderlegung des schon als gegeben gedachten grösseren Begriffskreises A; diese Zergliederung des Gegebenen ist die Funktion der Logik, wogegen ich beim realen Grunde aus dem Dasein von A folgere, dass X auch sein müsse, obwohl beide nicht einerlei, sondern verschieden sind. Wenn ich sage: dieser Körper ruht, also bewegt er sich nicht — so ist das eine logische Folgerung; in dem Begriff „ruhender Körper" liegt eingeschlossen, dass der betreffende Körper sich nicht bewege. Wenn ich aber sage: dieser Körper bleibt zwischen Erde und Mond bewegungslos schweben, weil er sich in demjenigen Punkt befindet, wo die Anziehungskräfte der beiden Gestirnmassen sich genau ausgleichen, so ist das keine logische Folgerung, sondern ich setze reale und entgegengesetzte Bewegungstendenzen als wirkende Ursachen voraus, um daraus die Ruhe zu erklären. Und da entsteht die erkenntniskritische Fundamentalfrage, die Kant schon hier aufwirft: „Wie soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei?" Und sofort — obwohl diesen Betrachtungen nur zwei oder drei kurze Druckseiten gewidmet sind — steigt er sehr hoch und stellt die Gottesfrage auf. Von Anaxagoras an mit seinem *Nus* (vgl. S. 297 fg.) bis zu Descartes und Leibniz hatten die Denker „logisch" auf das Dasein Gottes schliessen zu können vermeint; wogegen Kant aus der genannten einfachen Erwägung deduziert: „logisch" geschlossen kann in diesem Falle nur werden, wenn Gott und Welt identisch sind; soll aber Gott als Ursache der Welt gedacht wer-

den, dann ist der göttliche Wille etwas und die existierende Welt ist etwas anderes, und man sieht, dass durch die Annahme eines Gottschöpfers nicht das geringste erklärt wird; denn wir stehen wieder vor der Frage: was soll das heissen, dass, weil A ist, darum X sein müsse? „Das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen", sagt Kant[558]). Und nun deutet er in wenigen Worten an, er habe über diese Beziehungen, die ausserhalb der Logik liegen und die darum auch gar nicht einer „Erklärung" im üblichen Sinne dieses Begriffes fähig sind, nachgedacht und werde „das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen"; vorderhand teilt er nur das eine als Ergebnis mit, dass man nämlich bis zu etwas vordringen müsse, was jenseits des Urteils liegt, und das könnten nur Begriffe sein, und so werde man denn finden, dass alle unsere Erkenntnis „sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt". Diese „unauflöslichen Begriffe" sind das, was Kant später reine Verstandesbegriffe oder Kategorien benannt hat[559]). 582

Wiederum bitte ich Sie, sich nicht stören zu lassen, wenn Ihnen dieses oder jenes in diesen Ausführungen nicht sofort bis auf den Grund verständlich sein sollte; uns kommt es in diesem Augenblick nur auf allgemeine Erkenntnisse bezüglich der Persönlichkeit an, auf weiter nichts. Wer diese beiden kleinen Schriften über rechts und links und über negative Grössen nebeneinanderhält und aufmerksam betrachtet, wird in ihnen das Programm der Kantischen Erkenntniskritik schon mit ziemlich deutlichen Umrissen vorgezeichnet sehen; vor allem aber wird er den Weg blossgelegt finden, den Kant, der Denker, gegangen ist[560]). Es ist der Weg eines Mannes, der von der Anschauung, der von der empirisch gegebenen Realität ausgeht; es ist der Weg eines Mannes, dessen Geist durchtränkt ist von der streng notwendigen Aneinandergliederung, von der stets übersichtlichen Schematisierung aller Mathematik und mathematischen Physik; es ist der Weg

eines Mannes, der namentlich das Wesen des Raumes mit seltenem Scharfsinn erfasste. Nun ist aber in den Verhältnissen des Raumes die Form die Sache: wer hier die Form erblickt, besitzt — wenn auch nicht die gesamte Erkenntnis, die diese einschliesst, denn sie ist unerschöpflich — so doch alle Elemente der betreffenden Erkenntnis. Dieser Standpunkt ergab sich bei Kant aus Instinkt und Schule; es war geniale Anlage, methodisch grossgezogen. Und beachten Sie wohl, dass dieser Weg Kant allein unter allen Philosophen eigen ist. Einzig Descartes und Leibniz weisen Analogien auf. Doch Descartes verweilt nicht bei der Untersuchung der Erkenntnis; vielmehr findet er sich hastig und gewaltsam mit ihr ab, um sich dann möglichst ungeteilt den kosmischen, physikali-
583 schen und physiologischen Problemen zu widmen, wogegen Kant von Kosmologie und Physik, die beide inzwischen zu gewaltigen Systemen erwachsen waren, den Ausgang nimmt, bald bei dem Problem unseres Erkennens ankommt und ihm hinfürder alle Kräfte weiht. Und was Leibniz betrifft, so ist dieser der abstrakte Mathematiker im Gegensatz zum Physiker, und das ist ein gewaltiger Unterschied; Leibniz gehört zu denjenigen Mathematikern, die — wenn ich an die Vorstellungen unseres Descartesvortrages anknüpfen darf — alles von der Seite des Verstandes aus betrachten, dabei die sinnliche Anschauung als ein untergeordnetes Element möglichst geringschätzen. So bildet z. B. der sogenannte „Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden" eine Säule der Leibnizischen Weltanschauung: zwei Kreise, die einander in jeder Beziehung gleich sind, sind — für den, der die Welt rein begrifflich in Betracht zieht — nicht zwei Kreise, sondern ein und der selbe Kreis, wiederholt vorgestellt; ebenso bei jeder Gleichheit; hieraus wird gefolgert, es könne unmöglich zwei gleiche Wesenheiten in der Natur geben, und diese Folgerung dient wiederum als eine Hauptstütze für die Monadenlehre — eine Weltanschauung, deren unvergänglicher Wert gerade

darin besteht, dass sie das Weltbild des abstrakten Mathematikers rein widerspiegelt. Nun tritt aber der schlichte, überall von der Erfahrung — und das heisst von dem in der Anschauung Gegebenen — ausgehende Kant dazwischen und ruft: Halt! Das ist alles Abstraktion und würde nur Geltung haben, wenn wir Menschen reine Verstandeswesen wären; die Sinnlichkeit besitzt aber genau die selbe Würde wie der Verstand; nun gibt uns die Sinnlichkeit den Raum, und 2 oder 200 oder 2000 begrifflich „nichtzuunterscheidende“ Wesen sind völlig deutlich voneinander geschieden, sobald sie der Raum voneinander trennt.

Für die Kenntnis von Kant's Intellekt ist diese Bemerkung ungeheuer wichtig. Denn sehr häufig wird Kant ein „Intellektualist“ oder „Rationalist“ genannt, d. h. ein Mensch, für den der unsinnliche Verstand in allen Dingen die letzte Instanz bildet; und hier sehen Sie, wie falsch und einseitig ein solches Urteil ist und dass Kant ebensogut Sensualist genannt werden könnte; in Wirklichkeit ist er keines von beiden, sondern ein völlig objektiver Kritiker der Erkenntnis. Gerade diese absolute Objektivität macht ihn für uns alle so schwer zu verstehen; jeder Ausleger Kant's zieht ihn auf die eine oder die andere Seite hinüber.

Kant geht also seinen Weg wirklich ganz allein; er ist 584 sich dessen auch bewusst; so z. B. gesteht er in der vorhin angeführten Schrift über den Begriff der negativen Grössen: „Ich begreife gemeiniglich dasjenige am wenigsten, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben“; es stellen sich ihm eben von Beginn an alle Probleme anders dar. Von Kosmologie und Physik den Ausgang nehmend, bleibt es ihm organisch unmöglich, die uns gegebene Anschauungsform — nämlich den Raum — aus den Augen zu lassen; vielmehr entstehen für ihn alle Erkenntnisprobleme aus und an der Anschauung. Der Raum, einerseits dem subjektiven Verstande so nahe verschwistert — wie die Mathematik zur Genüge beweist — ist doch andrerseits,

wie Plato ihn im *Timaios (52 D)* nennt, „die Amme alles Werdens", die Bedingung, die Form der objektiven Dinge. Hier fasst Kant Fuss, um in der Folge nach beiden Seiten hin weiter zu forschen. Darum ist es verständnislos, wenn unsere Fachlehrer die Schriften, in denen Kant die Eigenschaften des Raumes untersucht, „vorkritische" nennen, weil — sagen sie — hier die Analyse den Verstand noch nicht eingehend untersucht habe. Vielmehr gewinnen wir aus den vorangehenden Erwägungen eine für die genaue Beurteilung dieses Intellektes und seines Werkes höchst wichtige, ja geradezu entscheidende Einsicht: mit der Kritik des Raumes beginnt für Kant das kritische Werk; dies ist der Ausgangspunkt, wie diese selbe Kritik auch später in der vollendeten Darstellung den Anfang bildet. Eine andere aber und fast ebenso wichtige Einsicht, die wir hier gewinnen, ist die, dass der geometrische Instinkt und die mathematische Schulung die schematische Konstruktion nicht bloss zu einer gleichgültigen Gewohnheit, sondern zu der grundlegenden Methode dieses Denkens machen mussten. Und so sehen wir bei Kant von allem Anfang an die konkrete Anschauung, das geometrisch geübte Auge, den Gedanken den Weg weisen, so dass die Architektonik, das Schema der Gedanken notwendigerweise organisch mit den Gedanken selbst verwachsen mussten und eine Herausschälung dieser Gedanken aus ihrem Schema gerade bei Kant gewiss nie gelingen kann.

Doch ich bin mit der Bedeutung der Form bei Kant noch nicht fertig. Die Sache ist für das genaue Verständnis der intellektuellen Persönlichkeit zu wichtig, als dass ich nicht alle Argumente anführen sollte.

Architekt und Künstler

Wir haben schon vorhin gesehen, warum und inwiefern man Kant Plato gegenüber als Gestalter bezeichnen kann; auch das gehört hierher; denn ist Kant von Haus 585 aus in hervorragendem Masse ein Gestalter von Gedanken, so kann diese Gestaltung unmöglich geringfügigen Wert

besitzen. Das Gesagte will ich nicht wiederholen; ich möchte Sie aber auf das Architektonische bei Kant in noch eindringlicherer Weise aufmerksam machen.

Sie erinnern sich der Anekdote über die Westminster-Brücke in unserem ersten Vortrag (S. 33); seitdem sahen wir öfter, wie sehr das Auferbauen für Kant's Denken charakteristisch ist. In der *Kritik der reinen Vernunft* setzt er denn auch ausdrücklich Architektonik = Wissenschaft. Nicht die Einheit kurzweg, sondern die systematische Einheit „mache gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft", und darum sei „Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt" *(r. V. 860)*. Diejenigen unter uns, die nur das Künstliche an einem solchen Aufbau erblicken, erkennen den Wert nicht, der sich daraus ergibt, dass in einer solchen bis ins feinste ausgeführten Architektonik alles zu allem in Beziehungen gegenseitiger Abhängigkeit steht; gleichviel was man in einem derartigen Bau in Betracht zieht, jede Einzelheit ist durch zahlreiche andere Einzelheiten so eng bedingt und wirkt zugleich so genau bedingend zurück, dass es hoffnungslos ist, hier und dort grössere und kleinere Teile abbröckeln und für sich beurteilen zu wollen. Wohl mag viel Künstliches daran sein; ich glaube es gern; diese Künstlichkeit ist aber Kunst, Kunst des Genies; hier erblicken wir das, was Goethe „Höchste Kunst: Magie der Weisen" nennt. Wo auch immer dergleichen Wirkungen hervortreten, hängen sie von unfassbaren, undefinierbaren Verhältnissen, von Imponderabilien ab; eine einzige ungeschickte Berührung, und des Werkes Kraft — die „Magie der Weisen" — ist hin. Erzeugnisse der Natur zerlegen wir, zerschlagen wir, zerschneiden wir, zerpflücken wir, um sie besser zu verstehen, ein Kunstwerk nicht, denn dieses ist entweder eine Einheit oder gar nichts. Wahrlich, wie Bilderstürmer sind unsere Philosophen und Professoren über das Kunstwerk des Kantischen Gedankengebäudes hergefallen!

Bezüglich dieser peinlich genauen Architektonik Kant's ist es nun von grossem Wert, dass wir ihn einmal am Werke erblicken können, nämlich in den Konvoluten von 586 Skizzen zu seinen geplanten letzten, ungeschrieben gebliebenen Abhandlungen. Jeder einzelne Kerngedanke kehrt hier Dutzende und Dutzende von Malen wieder, der Satz wird um und um gedreht, in allen möglichen, bisweilen kaum bemerkbaren Variationen versucht — so mühsam werden die Steine, jeder einzeln behauen, bis sie sich genau ineinander und somit auch in den Gesamtplan des Baumeisters fügen. Zwar schreiben unsere Historiker der Philosophie diese Verfassung des Manuskripts einfach dem hohen Alter Kant's und der beginnenden Auflösung seiner geistigen Fähigkeiten zu; doch heisst das, sich die Analyse von Persönlichkeiten gar zu bequem machen; denn wenn auch die Behauptung zum Teil zutrifft und einige Züge bis ins Krankhafte verzerrt sein mögen, so bleibt doch die Art zu arbeiten nicht weniger charakteristisch. Und bedenkt man einerseits die elf Jahre, welche Kant auf Skizzen zu der *Kritik der reinen Vernunft* verwandte, die er dann in fünf Monaten schrieb, und andrerseits die wunderbare Tiefe und Schöpferkraft der Gedanken in diesen nachgelassenen Bruchstücken, die jetzt erst von den Fachleuten gewürdigt zu werden beginnen, so kann man sicher schliessen, diese Blätter seien für Kant's Art zu arbeiten typisch[561]). Weit entfernt, lediglich Krankhaftes darin zu erblicken, finde ich in diesen Arbeitsbogen Kant's eine starke Familienähnlichkeit mit den Skizzenheften jenes anderen grossen Architekten — Beethoven. Auch hier ein krauses Durcheinander und endlose Wiederholung; jahrelang kehren die selben scheinbar einfachen Motive immer wieder und wieder, bis sie genau die Gestalt gewonnen haben, die dem Sinne des Meisters und den Beziehungen eines seinem geistigen Auge vorschwebenden Ganzen entsprechen. Diese Tatsache ist geeignet, das Verständnis zu schärfen für die formale Bedeutung des Kantischen

Schaffens; wäre der Mann nicht Künstler gewesen, so hätte er sich dieser qualvollen Arbeit in der Art Beethoven's nicht hingegeben. Denn eine bloss logische Unanfechtbarkeit oder eine mathematisch präzise Gliederung ist verhältnismässig leicht zu bewirken; liegt die Sache noch so verwickelt, sie wird mit der Sicherheit eines Rechenexempels entwirrt und gesetzmässig konstruiert. Wogegen es bei jedem künstlerischen Schaffen auf Einheit in dem Sinne ankommt, wie wir sie im vorigen Vortrag als Wesen des 587 Lebens kennen lernten; nur wo diese Einheit herrscht, verdient ein Schaffen die Bezeichnung „schöpferisch"; hier soll aus Teilen eine unteilbare ideelle Einheit entstehen, und weil diese Einheit aus Teilen besteht, darum sind die Teile nicht „Teile" im Sinne von Stücken, sondern Organe, das heisst wiederum Einheiten; so liegt hier Kreis in Kreis — ins Unendliche. Dies ist das Ideal, das dem Künstler vorschwebt, dies ist die Not, die ihm ein Gesetz aufzwingt. Sie müssen sich also bei der Einschätzung der Bedeutung der Form für das Kantische Denken nicht bloss sagen: dieser Denker nimmt seinen Ausgang von der Anschauung her, und seine Methode ist die des mathematisch-physikalischen Schemas, sondern Sie müssen hinzufügen: er ist ein architektonischer, und das heisst ein künstlerischer Schöpfer und will demgemäss organische, nicht bloss logische Einheit schaffen.

Aus dieser Erwägung ergibt sich aber eine weitere, die nicht unerwähnt bleiben darf.

Organisch Aufbauender

Ich sagte „organische, nicht bloss logische Einheit", und in der Tat, das sind zwei verschiedene Dinge; Sie wissen das schon, und ich brauche mich nicht bei dem Nachweise aufzuhalten; ein einziges Beispiel möge genügen. Logisch darf und kann ich nicht sagen: die Einheit ist eine Vielheit; das Prädikat höbe hier das Subjekt auf; der Satz wäre ein Typus des absolut Sinnlosen. Im Leben dagegen, wie im vorigen Vortrag gezeigt wurde, „ist notwendigerweise die Einheit eine Vielheit und bildet

die Vielheit eine Einheit“ (S. 491). Es herrscht also im Leben — und darum auch in der Kunst — eine andere Gesetzgebung als die bloss logische; man darf sie nicht „unlogisch“ nennen, das wäre verständnislos; sie umfasst aber eine ungleich weitere Welt, eine reicher gestaltete; Sie haben es heute von neuem schon mehrfach bemerkt. Nun kommen aber die ausschliesslich logisch geschulten Fachmänner und entdecken in Kant Dutzende von „Widersprüchen“; wenn nur ein Zehntel der behaupteten Widersprüche im wahren, erweiterten Sinne des Wortes wirklich „Widersprüche“ wären, das heisst Verstösse nicht allein gegen die engen Regeln der blossen Logik, sondern gegen die organischen Bedingungen alles Lebens, so müsste Kant ein ganz ausnehmend dummer Mensch gewesen sein, und Schopenhauer’s Vorwurf eines chronischen Mangels an Besinnung wäre noch eine Schmeichelei. In Wirklichkeit 588 liegt hier bodenloses Unverständnis zu Grunde, und zwar nicht bloss in Bezug auf Kant. Versuchen wir, einige klare Begriffe über diese Verhältnisse zu gewinnen.

Wir haben gelernt: Leben ist Gestalt, und Gestalt ist Einheit (S. 484); wir haben später gelernt: ist das Wesen des Lebens Gestalt, so muss notwendigerweise der tiefste Grund des Denkens ebenfalls Gestalt sein (S. 569); auch das Denken eines Individuums muss also zunächst und zuvörderst ein Einheitliches sein und wird nur durch äussere Umstände zersplittert und aus der Bahn gelenkt, so dass es sich selbst aufzuheben scheint. Zwar sind die kindischen Lehren aus der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, nach denen der Gedanke als ein Stoff aufgefasst werden sollte[562]), längst unter dem Hohngelächter aller wissenschaftlich Urteilsfähigen zu Grabe getragen; doch ist die heute vielfach beliebte Deutung, wonach das Denken eine Bewegung, also etwas Energetisches wäre, offenbar nur die Wiederholung genau der selben These in verschleierter Form; es ist immer der selbe Fehler, das Leben als ein Ergebnis aus Stoff und Kraft zu betrachten, wogegen, wie

wir gesehen haben, hiermit gar nichts gesagt ist, da das Leben das Ursprünglichere und das einzige konkret gegebene Phänomen ist, während Stoff und Kraft sich immer mehr zu Abstraktionen verflüchtigen, je fester wir sie ins Auge zu fassen trachten. Ist dagegen Leben Gestalt und Denken ein Ergebnis von Gestalt, so ist das, was wir „Seele" zu nennen gewohnt sind, nichts anderes — allegorisch gesprochen — als die Innenseite der Lebensgestalt. Wie erstaunt waren unsere braven Empiriker, als die positive Forschung immer klarer dartat, nicht allein das Gewicht des Hirnes stehe, wie sie ohne weiteres vorausgesetzt hatten, in einem unmittelbaren Verhältnis zur Denkkraft des Individuums, sondern auch seine verhältnismässige Kompliziertheit, die Zahl und der Formenreichtum seiner Oberflächenfalten usw. Auch dieser Tatsache kann natürlich nur symbolischer Wert beigelegt werden; sie zeigt aber, dass die Auffassung des Denkens als einer unmittelbaren Manifestation der Gestalt nicht so sinnlos ist, wie sie manchem zuerst erscheinen mag, der — in die Staubwolke falscher, antimetaphysischer Empirie gehüllt — auf der grossen Heeresstrasse einhergeht. Und weil nun jede Lebenserscheinung durch die Gestalt des Lebewesens bestimmt und infolgedessen notwendigerweise zu einer organischen Einheit verbunden ist, in der alle Teile aufeinander hinweisen — sich gegenseitig bedingen, zusammen erst ein Ganzes ausmachen — darum bildet auch das Denken an seinem Ursprungsort, also im Innern der Person notwendig eine Einheit. Bei fast allen Menschen bleiben aber die meisten Gedanken in der Schwebe und gewinnen nie feste Prägung; wohl kommen sie von Gestalt her, sie reichen aber nicht bis zu Gestalt hin; *they fall short*, lautet der pittoreske englische Ausdruck, das heisst, sie erreichen das Ziel nicht, die Kugel trifft weder ins Schwarze noch ins Weisse noch daneben, sondern verbohrt sich diesseits der Scheibe in den Boden. Oder aber solche Menschen wollen es gewaltsam durchsetzen und besitzen nicht das

589

unerlässliche Mass an Gestaltungskraft. Die Arbeit des Nach-aussen-Werfens (*projicere*, wie der Lateiner schön sagt) und Wiederaufrichtens dessen, was innen lebt, unterliegt sehr bedeutenden Schwierigkeiten. Die eine Schwierigkeit ist die der Sprache; wirklichen Gedanken sind die Worte nie völlig adäquat. Cusanus, ein klarer Denker, ermahnt uns: *oportet supra verborum vim intellectum efferre*, um mich zu verstehen, muss der Leser sich über die begrenzte Bedeutung der Worte hinaus zu einer höheren Auffassung emporheben[568]); und Goethe meint: „Einem höheren Menschen reicht seine ihm überlieferte Sprache nicht hin . . . er kommt fast überall zu kurz" *(G. VIII, 96)*. Darum ist die Handhabung der Sprache eine Kunst; nicht jeder versteht sie auszuüben. Und dies ist doch erst die Schwierigkeit niedrigerer Ordnung, die blosse Sprödigkeit des Baustoffes; nun kommt aber der Bau selbst, die Architektonik; auch der „höhere Mensch" wird sie nur nach vielen Jahren hingebender Arbeit und nur innerhalb gewisser, ihm durch seine Persönlichkeit gesteckter Grenzen in seine Gewalt bekommen. In allen gewöhnlichen Fällen stammen die vielbeklagten Widersprüche im Denken einfach daher, dass die betreffende Persönlichkeit diesem Werke der Gestaltung nicht gewachsen war; nicht ihrem Denken, sondern der D a r s t e l l u n g ihres Denkens fehlt die Einheit; an uns ist es, aus dem chaotischen Material die Einheit herzustellen. Dagegen ist es das Ausserordentliche bei Kant, dass ihm eine fast vollkommene Projektion von innen nach aussen gelingt. In jeder Projektion ist allerdings viel Künstliches, wenn auch Regelhaftes; es ist ein Gemisch von Übereinkommen und Gesetz; ausserdem gehört Übung dazu, die Zeichnung, die auf einer Fläche
590 steht, körperlich zu deuten; schliesslich mag sich der Geometer manchmal geirrt haben: alles das will ich bei Kant zugeben; dennoch bleibt bestehen, dass bei ihm jeder einzelne Gedanke seinen mathematisch genau bestimmten Platz und damit auch seine bestimmte Funktion erhält.

Gedanken sind nicht Steine; der Denker kann nicht einen Dom vor unseren Augen aufrichten und sagen: das ist meine Weltanschauung; er kann uns nur den Plan — Grundriss und Aufriss — geben; gerade diese aber sind viel heikler als Gebäude aus Stein und Mörtel; letzteren schadet eine Abbröckelung wenig oder nichts, selbst aus Trümmern lässt sich die Gestalt in Gedanken aufbauen; wogegen wer an einer architektonischen Zeichnung auch nur ein wenig rührt, sämtliche Verhältnisse verschiebt, so dass die ursprüngliche Gestalt, der Gedanke des Architekten, nicht mehr erraten werden kann. In dieser Weise verdirbt man uns Kant von Grund aus; bald weiss keiner mehr, wovon bei ihm die Rede war. Gedankenbrocken von hundert Menschen laufen heute unter Kant's Namen umher, so dass ein Sachkenner kürzlich klagen musste: „Kant's ganze Philosophie wird dargestellt, als hätte sie ihren Ursprung nicht in einem grossen Denker, sondern in vielen kleinen"[564]).

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht angebracht, eine Bemerkung allgemeiner Bedeutung einzuschieben: wir müssen überhaupt und überall zwischen Widersprüchen und Widersprüchen unterscheiden. Es gibt Widersprüche, die rein logischer Natur sind — sie ergeben einen Widersinn, ein Nichts, eine Gedankenleere — und es gibt Verhältnisse, die die Logik geneigt ist als Widersprüche zu deuten, weil sie ihre Fassungskraft übersteigen, die aber in Wirklichkeit die schlichte Behauptung der Lebenstatsache sind. Diese Widersprüche finden sich notwendig in jedem Denken, treten aber umso „monumentaler" auf, je hervorragender der Denker ist; denn gerade in ihnen bewährt sich der Organismus als Organismus, und das heisst als Einheit. In meinem Werk über Richard Wagner habe ich für diese Erscheinung den Ausdruck „plastische Widersprüche" gebraucht[565]). Es gibt im Denken — wir sahen es vorhin — eine rechte Seite und eine linke, und ebensowenig wie es möglich ist, den linken Handschuh auf die

591 rechte Hand zu ziehen, ebensowenig kann man bei einem echten und aufrichtigen Denker die Einheit in etwas anderem zu finden erwarten als in der organischen Zusammengehörigkeit, in der gegenseitigen Entsprechung, in dem Aufeinanderangewiesensein der Teile. Auch hier bewährt sich das Wort Plato's: ein Wissen gibt es nur, wenn man im Vielen das Eine erblickt. Und sicher ist, dass wir eine intellektuelle Persönlichkeit — die Persönlichkeit, heisst das, als denkendes Wesen — erst dann verstanden haben, wenn wir sie ebenso einheitlich und in ihrer Organisation notwendig selbstbedingt empfinden, wie sie sich ihrer selbst — inmitten aller inneren Widerstreite — als einer Einheit bewusst war. Einem Manne aber von der Begabung eines Kant, der, ausgestattet wie kaum je ein Sterblicher mit allen Mitteln zur architektonischen, gegliederten Ausführung einer supralogischen (die Logik in sich begreifenden) Weltanschauung, dieser einen Aufgabe ein ganzes Leben peinlichst genauer, wissenschaftlicher Arbeit fast ungeteilt widmet — einem solchen Manne überall, wo wir ihn nicht gleich verstehen und die organischen Beziehungen seines alle Gebiete des Gemüts umfassenden Gedankenwerkes nicht mühelos einsehen, einfach ,,Widersprüche" vorzuwerfen, ist nicht bloss verständnislos und kindisch, sondern vor allem frech.

Kant den Gestalter haben wir nunmehr als einen von exakter Anschauung erfüllten Physiker, als geometrisch geübten Meister in Schemen, als architektonisch Aufbauenden, als magiemächtigen Künstler, als organisch Schaffenden erkennen gelernt. In jeder einzelnen Beziehung mag Kant von manchen anderen übertroffen werden; was seine Persönlichkeit ausmacht und ihr ungewöhnliche Bedeutung verleiht, ist die Verschmelzung dieser verschiedenen Abarten der gestaltenden Fähigkeit zu einer Einheit; denn die Gaben, die wir jetzt analytisch auseinandergerissen haben, sind natürlich bei ihm nur verschiedene Erscheinungen, Aspekte, Seiten des einen einheitlichen Phänomens. Alles

bisher Gesagte fasst nun diese Anlagen subjektiv als Anlagen ins Auge; gehen wir aber zum Objektiven über und fragen: wie stellt sich der also ausgestattete Intellekt zur Welt? da erfahren wir Neues, und was wir erfahren, ist von ausschlaggebender Bedeutung für die Erkenntnis der Eigenart und des Wertes des formalen Elements im Kantischen System. Hier berühren wir auch den Punkt, wo die Hoffnung auf ein Hinauswachsen über das von Kant Geleistete entspringt, da hier die Anknüpfung mit der Natur aufgedeckt wird.

Natürliche Systematik

592

Sobald wir Kant den Systematiker objektiv am Werke betrachten, wird es nötig, künstliche Systematik und natürliche Systematik zu unterscheiden. Systeme hat es in der Philosophie viele gegeben, ja man kann sagen, von Thales bis zu Schopenhauer und weiter hinunter bis zum heutigen Tage ist es das Ideal der meisten Denker gewesen, ein „System“ zu errichten. Das griechische Wort „System“ bedeutet ursprünglich eine als einheitlich aufgefasste willkürliche Anzahl von Personen oder Dingen, z. B. ein Priester-Kollegium oder einen Truppenkörper; nach und nach erhielt es einen theoretischen Sinn und bezeichnete nunmehr die Einheit einer aus mehr oder weniger zahlreichen Thesen zusammengesetzten Lehre; das Willkürliche und Konventionelle, das dem Wort in der ersten Bedeutung eigen gewesen war, ging aber auf die zweite Bedeutung über und haftet ihm noch heute an. Bei „System“ denken wir zunächst an die Selbstherrlichkeit eines Geistes, der die Dinge so zurechtrückt, wie sie ihm passen; es scheint uns das Gegenteil von Natur zu sein. Und nun gar in der Philosophie! Wenn irgendwo, so sehen wir hier die Willkür am Werke; hier steht Behauptung gegen Behauptung, und nirgends entdecken wir die Spur eines regelrechten Fortganges, wie ihn — trotz allen Widerstreits der Meinungen — die anderen Wissenschaften zeigen. In unserem Bruno-Vortrage war von dieser philosophischen Systemmacherei ausführlich die Rede. Aristoteles, der die

Sterne fragt, wie viele Himmelssphären es gebe, um daraus die Zahl der in der Welt vorhandenen „Substanzen“ sowie der gestaltenden „geistigen Potenzen“ und der „Zwecke“ mit dogmatischer Sicherheit zu folgern, ist das Muster des Systematikers; ein zweites extremes Beispiel bietet Spinoza, der ein ganzes philosophisches System „nach Art der Geometrie“ aufbaut mit Definitionen, Axiomen, Korollarien etc., was sich natürlich sehr folgerichtig ausnimmt, ebenso folgerichtig wie Euklid's *Elemente*, wobei nur das eine übersehen wird, dass alle mathematischen Definitionen ohne Ausnahme lediglich Worterklärungen sind, diese Worte aber stets die sinnliche Anschauung der Verhältnisse voraussetzen und sich auf sie beziehen, wogegen sämtliche Definitionen Spinoza's Anschauungsbares betreffen, also gerade *more geometrico* ohne Wert sind[566]). Was uns nun in diesem Zusammenhang besonders auffallen muss, ist der Umstand, dass Plato, der Grosse und
593 Wahrhaftige, kein philosophisches System, nicht einmal den Ansatz zu einem System hinterlassen hat, ja dass er die Systeme alle miteinander verspottet (vgl. S. 432), und ferner, dass Kant in ähnlicher Weise nicht müde wird, vor „den Systemen der faulen Vernunft“, wie er sie nennt, zu warnen; er, der in seinen Schriften andere Philosophen sonst wenig beachtet, bekämpft energisch die zu seiner Zeit in Ansehen stehenden Systeme von Descartes, Spinoza, Berkeley, Leibniz, Wolff. In einem gewissen Sinne muss also die kritische Weltanschauung eine grundsätzliche Gegnerin aller Systematik sein. Dies ist, was Schiller so feinsinnig als die „Unduldsamkeit“ der Kantischen Philosophie hochpreist: „Dies macht ihr in meinen Augen Ehre, denn es beweist, wie wenig sie die Willkür vertragen kann“[567]). Und dennoch sagt uns Kant selber in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, er erstrebe „ein vollständiges System der Transcendental-Philosophie“, und am Schlusse seines Lebens wehrt er Fichte's Behauptung, er (Kant) habe „bloss eine Propädeutik; nicht ein System“

geben wollen, energisch ab, versichert, er habe vielmehr „das vollendete Ganze" gegeben und „das System der Kritik ruhe auf einer völlig gesicherten Grundlage, auf immer befestigt". Also kein System und zugleich doch ein System; wie sollen wir das verstehen?

Ein Wort genügt zur Aufklärung: Kant versteht hier unter System „natürliches System", genau im Sinne unserer modernen Naturwissenschaft und genau im Gegensatz zu allen gewesenen und noch zu gebärenden künstlichen Systemen der faulen Vernunft.

In den Wissenschaften des Lebens versteht man heute unter „System" nicht den Versuch, eine künstliche Ordnung (aus praktischen und Bequemlichkeits-Rücksichten) noch eine logische oder mathematische Ordnung (wie der Herr Anthropos sich denkt, dass sie hätte sein sollen), am allerwenigsten eine auf willkürliche Annahmen gegründete Ordnung zu schaffen, sondern den Versuch, der Natur auf die Spur zu kommen, die Beziehungen zwischen ihren Erscheinungen — und mögen diese in ihrem Wesen noch so geheimnisvoll verbleiben — möglichst genau festzustellen, kurz ihren wahren Organismus, das heisst den in ihr herrschenden notwendigen Zusammenhang, „die Einheit ihrer Vielheit" aufzudecken. Hierüber habe ich mich in meinen *Grundlagen* ziemlich ausführlich und mit Zugrundelegung eines reichen empirischen Beispielmaterials 594 geäussert; ich will mich nicht wiederholen und verweise Sie darauf (S. 789 fg.). Peinlichst genaue, exakt gehorsame Beobachtung der Natur, gepaart mit kühner, schöpferischer Gestaltungskraft: das sind die zwei Gaben, die wir in unseren grossen biologischen Systematikern vereint am Werke finden. Unentbehrlich zu Leistungen auf dem Gebiete der natürlichen Systematik ist eine bedeutende, der künstlerischen Empfänglichkeit nahverwandte Befähigung — sonst wird Gestalt in der Natur nicht erblickt; und ebenso unerlässlich ist eine nicht gewöhnliche schöpferische Kraft, sonst wird das Erblickte und Geahnte nicht als menschen-

mässig erkennbare Gestalt wieder hinausprojiziert. Es handelt sich also bei aller natürlichen Systematik um etwas ungemein Zartes, um „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menchlichen Seele", wie bei aller produktiven Schematisierung *(r. V. 180)*; einmal entdeckt, kann allerdings die Systematik auch von mittelmässigen Geistern benützt und im einzelnen sogar ausgebaut werden; die Natur selbst führt uns dann weiter; doch die Begründer der Systeme waren immer hervorragende Köpfe. Jener plastische Widerspruch, von dem ich vorhin sprach, muss in dem Geiste eines Systematikers besonders kräftig ausgebildet sein und das ganze Gemüt durchdringen; denn der Systematiker muss zugleich entdecken und erfinden, gehorchen und gebieten, empfangen und erzeugen; um ein etwas krasses Bild zu gebrauchen: er muss genau auf der Grenzscheide zwischen Mann und Weib stehen. Sie dürfen nämlich nicht übersehen, dass es sich immer nur um Symbolik handeln kann, wenn auch um eine exakte Symbolik. Goethe's Wort ist allbekannt: „Natürlich System, ein widersprechender Ausdruck; die Natur hat kein System"[568]); das System ist aber das Werkzeug des Verständnisses für uns Menschen; dies macht seine unvergleichliche Bedeutung aus. Durch Vermittlung des Teleskops erschauen wir das unendlich Ferne, mit Hilfe des Mikroskops erforschen wir das unendlich Kleine; dank der Systematik gewinnen wir Einblick in gewisse unserem Hirn inkommensurable Beziehungen der Natur. Für die Erweiterung des physischen Sinnes genügt ein physikalisches Instrument, zur Erweiterung des Gedankenhorizonts und Schärfung der Anschauung taugt einzig die Erfindung einer besonderen M e t h o d e zu schauen und zu denken: diese Methode ist das natürliche System. Und Sie dürfen natürlich das Wort
595 Systematik nicht bloss in dem Sinne einer Aneinandergliederung von Tieren und Pflanzen auffassen; vielmehr durchdringt Systematik jede Wissenschaft des Lebens: ein Bichat, der die Gewebe des Körpers in ein System bringt[569]),

ein Wilson, der die unübersehbare Masse der das Zellenleben betreffenden Tatsachen systematisch gliedert, ein Mendelejew, der das „periodische System" der chemischen Elemente aufstellt, ein Haüy, der die Gestalten der Kristalle auf ein System zurückführt . . . alle diese Männer leisten der Wissenschaft einen genau ebenso grossen Dienst wie ein Cuvier, der die Grundzüge eines Systems der Tiergestalten zeichnet. Sehen Sie genau zu, Sie werden entdecken, dass in den Wissenschaften der Natur ununterbrochen systematisiert wird, überall, auf allen Stufen. In allen Verzweigungen der Forschung bedeutet die Systematik das Gesetz, und das heisst das eigentlich Wissenschaftliche; sie ist die Wissenschaft selbst; denn Wissenschaft besagt „gestaltetes Wissen", und Systematik bedeutet nur eine Abschattierung dieses Begriffes, nämlich die Gestalt unseres gestalteten Wissens, also die Form als vom Inhalt getrennt betrachtet, die symbolische Gestalt, unter der wir — als Methode — Wissen sammeln und ordnen. In den unorganischen Wissenschaften sieht man täglich deutlicher ein, dass unsere menschlichen Vorstellungen nur „Zeichen" sind; materiell aufgefasst und konsequent weiter verfolgt, führen sie uns auf Sinnloses; in diesen Vorträgen kam das schon mehrmals zur Sprache; in den organischen Wissenschaften wird dieser Tatbestand nur dadurch verdeckt, dass wir hier in der Lage sind, jedes Problem in Gedanken immer weiter zurückzuschieben. Die heutige Entwickelungslehre ist — moralisch betrachtet — der Zustand grundsätzlicher Feigheit des Denkens: ein kleinmütiges Geschlecht fürchtet sich, der Ewigkeit ins Auge zu schauen. Wogegen alle Systematik der Natur zeitlos dasteht, als Symbolik unvergänglicher Gesetze.

Will nun Kant die spekulative Philosophie durch eine Philosophie als Wissenschaft ersetzt wissen — „eine ganz neue Wissenschaft", sagt er, „von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war" *(P., Vorr.)* — so gilt ihm als

Axiom, dass alle Wissenschaft erst durch Gestaltung entsteht und dass die Form — nämlich die Architektonik — bei echter Wissenschaft niemals ein Nebensächliches sein 596 kann, da erst d u r c h s i e Wissenschaft zu Wissenschaft gemacht wird. Darum wundert es uns nicht, wenn er von seiner eigenen Wissenschaft der Vernunft berichtet: „Die ursprüngliche Idee ist architektonisch" *(r.V. 875)*, und wenn er als Erfolg dieser Methode rühmt, sie habe die „Artikulation der Vernunft" und ihre organische Einheit aufgedeckt. Sie sehen, das ist das genaue und ausführliche Programm aller natürlichen Systematik exakter Wissenschaften der Natur: die Einheit unter einer architektonischen Idee, nicht aber unter einer menschenmässig zufälligen, verführerischen, bequemen, sinnreichen Idee, sondern unter der in der Natur waltenden und durch möglichst genaue schöpferische Nacherschaffung entdeckten Idee.

Dieser Unterschied zwischen beiden Auffassungen von Systematik ist ein gewaltiger; jedem Naturforscher — darum auch Kant — ist er genau bekannt. Doch während wir in den biologischen Wissenschaften die scholastischen Systeme seit bald zwei Jahrhunderten aufgegeben haben, und zwar weil wir sie als zwecklose Spielereien erkannten, die jede Möglichkeit eines Fortschrittes im Wissen ausschliessen, leben wir in Bezug auf die Philosophie noch heute mitten im Scholastizismus. Hier herrschen noch die künstlichen Systeme an Stelle der natürlichen; noch immer beschäftigen uns Spinoza's „geometrische Prinzipien", Hegel's „absolutes Wissen", Schopenhauer's „immanenter Dogmatismus", und wir überhören Kant's Stimme oder deuten sie scholastisch um. Kant lehrt, unsere Vernunft sei wie alles Lebende eine vollkommene „Organisation", sie „enthalte einen wahren Gliederbau, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen"; er sagt: „Jedes Teiles Gültigkeit und Gebrauch hängt von dem Verhältnis ab, darin er gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht, und, wie beim

Gliederbau eines organisierten Körpers, kann der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden" *(P., XIX fg., r. V. 861 fg.)*; und er erblickt demgemäss die Aufgabe der Philosophie nicht in der Aufstellung mehr oder weniger glänzender, logisch untadelhafter Weltdeutungen, sondern in der Befolgung einer „dem Naturforscher nachgeahmten Methode", d. h. in der Entdeckung und Erschaffung einer natürlichen Systematik der Vernunft. Er lebte der Überzeugung, er habe dieses System entdeckt, d. h. architektonisch nacherschaffen. Dass „an seiner Darstellung noch viel zu tun sei", denn sie sei „nicht lichtvoll", gibt er ausdrücklich zu *(r. V., XXXVIII ff.)*; er macht sich selbst allerhand Vorwürfe in Bezug auf „Deutlichkeit des Vortrages", „Mangel an Eleganz" usw., und in späten Jahren, nach Vollendung aller seiner Kritiken, spricht er den sehnlichen Wunsch aus — „um die Mitteilung seiner Grundsätze zu befördern" — einem „dichterischen, die den reinen Verstandesbegriffen korrespondierende Darstellung in Gewalt habenden Kopf" zu begegnen, einem Manne, der „die scholastische Genauigkeit in Bestimmung der Begriffe mit der Popularität einer blühenden Einbildungskraft vereinigen könne" *(Br. II, 417)*; er überschätzt sich also nicht, vielmehr weiss er genau, wo seine Kraft ihre Grenze findet und dass er nicht „wie Hume alle Verschönerung in seiner Gewalt habe" *(Ref. II, 7)*. Wovon er dagegen sich unerschütterlich versichert hält, das ist, dass sein System richtig sei und sich dauernd behaupten werde. Er stützt sich hierbei als echter Naturforscher auf das „Experiment". Kein natürliches System kann auf logischem Wege als richtig erwiesen werden, vielmehr muss es sich in der Erfahrung bewähren; ist erst die vereinheitlichende „Idee" eines Organismus der Natur annähernd richtig erkannt, so zeigt sich das an allen Ecken und Enden; jeder Naturforscher weiss, was ich meine; der Mensch ist gleichsam zum Vertrauten des Aussermenschlichen geworden[570]). Nun ist die

597

Philosophie natürlich ebensowenig wie irgend eine andere Wissenschaft als Wissenschaft „*in concreto* gegeben", vielmehr ist sie — wie alle anderen — „eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft", der man „sich zu nähern sucht", und dieses Suchen führt in dem Masse zum Ziele, als „es gelingt, das Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen" *(r. V., 866)*; ob diese Kongruenz nun wirklich stattfindet oder nicht, kann nur die experimentelle Praxis, nicht das Argument zeigen; und auf diese „Evidenz" beruft sich Kant, um sich als Entdecker des wirklichen Natursystems der Vernunft einzuschätzen. Hören Sie ihn: „Diese dem Naturforscher nachgebildete Methode besteht darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt". Und worin kann hier, wie in aller andern Systematik, das Experiment bestehen? Einzig in dem Versuch, ob sich die Gliederung als organisch bewährt (siehe S. 491 fg.), ob alle Teile zum Ganzen und alle Teile zu allen Teilen in notwendigen Beziehungen stehen. Darum schreibt Kant weiter: „Nicht
598 Eigendünkel, sondern bloss die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloss des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen" *(r. V., XXXVIII)*. Und der bescheidene Mann fügt einige Zeilen weiter hinzu: „Widerlegt zu werden ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber, nicht verstanden zu werden".

Zusammenfassung

Jetzt wissen Sie genau, sowohl welche Gaben als Gestalter Kant besass, wie auch welchen Wert er auf die Gestaltung seiner Weltanschauung legte. Nie werden Sie

Kant's Lebenswerk verstehen, wenn Sie nicht vor allem erkannt haben 1. dass er ein Gestalter war; 2. dass sein allgemeines Ziel die Einführung echter Wissenschaft der Natur an Stelle der Scholastik in die Philosophie war; 3. dass Wissenschaft für ihn architektonische Systematik bedeutete; 4. dass sein näheres Ziel demnach in der Aufdeckung des natürlichen Organismus der Vernunft bestand; 5. dass er der Meinung war, man könne den Organismus der Natur einzig durch Nachbildung, das heisst durch natürliche Systematik ergründen; 6. dass infolgedessen die Form, der Schematismus seines Denkens, das heisst sein „System", in seinen Augen die notwendigste und schwierigste Aufgabe, zugleich auch seine grösste und dauerndste Leistung bildete.

Eine Verwahrung muss ich hier zum Schlusse in aller Kürze einlegen.

Dass Kant seine Darstellungsart nicht für die einzig mögliche hielt, das haben wir vorhin aus seinem eigenen Munde gehört. Da nach der kritischen Weltanschauung Plato's und Kant's aller Erfahrung Beziehungen zu Grunde liegen, so ist die Möglichkeit verschiedener Standpunkte eigentlich von vornherein gegeben. Auch in der Zoologie und Botanik wäre es erfrischend, wenn nicht jede Formgebung so schnell erstarrte, sondern die Symbolik der sogenannten „natürlichen Systeme" in verschiedenen Gestalten sich versuchte; doch kaum ist einem schöpferischen Kopfe eine Nachbildung der Natur gelungen — schon ist sie ein Dogma, und jetzt darf nicht weiter gebildet werden; wird aber gar das Dogma historisch auf- 599 gefasst — wie in der Phase, die uns heute bedrückt — dann hat die gestaltende Schöpferkraft den Todesstoss bekommen. Kant lag dergleichen fern. „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemanden eine blosse Befolgung meiner Sätze zuzumuten", schreibt er in dem vorletzten Absatz seiner *Prolegomena.* Was in der allgemeinen Biologie ein Missbrauch nüchterner Alltags-

köpfe ist, wäre in Bezug auf den lebenden Mittelpunkt unserer Persönlichkeit eine wahre Sünde. „Der Jüngling denkt, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philosophieren lernen", so beginnt der Lehrer in jüngeren Jahren seinen philosophischen Unterricht[571]); und in der *Kritik der reinen Vernunft* wiederholt er: „Man kann . . . . . niemals Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen" (S. 865). Sie sehen, welche Toleranz hier herrscht, und ich hoffe, die köstliche Ironie des „höchstens nur" entgeht Ihnen nicht. Um aber die Bedeutung dieses Wortes „Philosophieren, nicht Philosophie" genau wie es gemeint ist aufzufassen, müssen wir es durch die Umkehrung des genialsten aller Kant-Schüler ergänzen. Schiller schreibt nämlich: „Nur die Philosophie kann das Philosophieren unschädlich machen"[572]). Auch diese Formel verstehen wir jetzt; sie besagt: die kritische, den Methoden echter Wissenschaft der Natur nachgebildete Philosophie raubt uns nicht die Freiheit des persönlichen Ausdrucks, sie macht aber dem willkürlichen Philosophieren und der künstlichen Systemmacherei der Fachleute den Garaus, und nur sie besitzt die Mittel dazu.

Gedankenstil

Die Bedeutung der Form für das Denken Kant's haben wir nunmehr subjektiv und objektiv in Erwägung gezogen und sind überall zu klaren Ergebnissen gelangt. Jetzt würde es verlockend sein, diese Form selbst näher zu untersuchen; doch hiesse dies, das Werk als solches in Betracht ziehen, was ausserhalb unseres Vorhabens liegt. Und so stecke ich mir denn ein anderes Ziel. Die Bedeutung der Form für Kant halte ich als Grundthema dieses Vortrages fest; ist doch diese Einsicht vielleicht das Einzige, jedenfalls bei weitem das Wichtigste, was ich Ihnen noch mit 600 auf den Weg zu geben vermag. Was uns also hier noch erübrigt, wäre eine Vertiefung in das ganz Persönliche an

der Form und das ist, was im weitesten Sinne des Wortes „Stil" genannt zu werden verdient; nicht eine Betrachtung der sprachlichen und grammatikalischen Eigentümlichkeiten, sondern des Gedankenstiles. Alles bisher Ausgeführte behält hierfür seine Geltung; es kommt aber noch ein Unsagbares hinzu, das Zarteste, Letzte; darstellen kann man es wohl kaum, vielleicht aber kann man es so aufzeigen, dass es den bisher Unaufmerksamen in die Augen fällt. „Stil", sagt ein Meister unter Kennern, Walter Pater, „ist dasjenige an einem Werke, was keinem anderen Manne hätte gelingen können, noch jemals, versuche man es noch so emsig, von neuem gelingen wird". Wahrlich, wenn wir Einsicht in den Stil des Kantischen Denkens gewinnen könnten, wir wären in Tiefen der Persönlichkeit eingedrungen.

Zu diesem Behufe ist nun zunächst an die allgemeinsten Ergebnisse unserer Analyse anzuknüpfen.

Kant wollte Wissenschaft an Stelle von Spekulation; Wissenschaft ist organische Architektonik; Architektonik ist ein getreues Nachbilden der Natur innerhalb der Verhältnisse und Möglichkeiten des Menschengeistes; durch diesen Kettenschluss stellten wir fest, Kant strebe eine natürliche Systematik als Formgebung für seine Gedanken an. Alle natürliche Systematik besitzt nun bestimmte Eigentümlichkeiten, die wir als stilistische bezeichnen dürfen; bei dem geborenen Natursystematiker sind sie ebensowohl Ursache als Wirkung; ohne diese Anlage würde er nie den reinen Kontakt mit der Natur gewinnen, ohne die innige, anhaltende Berührung mit der Natur würde sein Geist eine so sehr von der gewöhnlichen abweichende Richtung nicht erhalten. Wer innerhalb des Menschenmässigen sich beschränkt, hat es leicht, harmonisch und abgeschlossen zu sein; wer dagegen die Natur zum Reden zwingen will, verzichtet von vornherein auf Vollendung, denn es kann nie gleichmässig gelingen: eigenartige Verschiebungen werden nicht zu vermeiden

sein; neben Offenbarungen des Aussermenschlichen werden die üblichen menschlichen Willkürlichkeiten (die nicht ganz zu umgehen sind) sich unerträglich hart ausnehmen und zu beständigen Umbildungen Anlass geben. Eine künstliche Systematik ist eine ruhende Betrachtung, eine natürliche Systematik ist eine Bewegung in der Richtung 601 auf Wahrheit zu; „Philosophie", definiert der Natursystematiker Kant, „ist für den Menschen Bestrebung zur Weisheit, die jederzeit unvollendet ist" *(Üg. III., 313).* Das eine ist Besitz, das andere ist ein Ringen um Besitz. Dass dieser besondere Charakter den Stil des Denkens bis hinein in die Einzelheiten des Satzgefüges durchdringen muss, liegt auf der Hand; er erklärt vieles, was Kant so tief von anderen Philosophen unterscheidet. Eine zweite Beobachtung schliesst sich fast wie ein Teil von ihr an diese erste an. Alle natürliche Systematik ist reich an befremdenden Überraschungen; die Rechnung geht niemals glatt auf; die Symmetrie ist immer starrer, als ein Mann von Geschmack erwartet hätte; dennoch bleiben manche Trennungslinien verschwommen, während andere übermässig schroff sind; Abteilungen, die sich dem Range nach entsprechen sollen, entsprechen sich sehr oft der Würde nach gar nicht; ausserdem fehlen nie gewisse schwankende, schillernde, mehrdeutige, vagierende Elemente, die man als Elemente nicht entbehren kann und doch nicht unterzubringen weiss. Denken Sie nur an die Systematik der Tiere und Pflanzen. Ein allbekanntes Beispiel: wie grossartig einfach ist die Gliederung aller blühenden Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen; dabei schweben aber die Gymnospermen (Koniferen usw.) dazwischen oder davor oder dahinter, und jeder Botaniker deutet sich das Verhältnis anders. Ein weiteres Beispiel: wie leuchtend klar auch die Einteilung in Phanerogamen (blühende Pflanzen) und Kryptogamen (blütenlose Pflanzen) sein mag — so dass man sie fast für ebenso selbstverständlich halten möchte wie die des sprachlichen Ausdrucks in Poesie

und Prosa, die dem *bourgeois gentilhomme* so stolze Augenblicke bereitete — wer tiefer geht als dieser unsterbliche Philister, entdeckt zu seinem Erstaunen, dass gerade bei den hochorganisierten unter den blühenden Pflanzen die Homologien — namentlich vom Standpunkte des Fortpflanzungssystems und des Generationswechsels aus betrachtet — mit den Strukturverhältnissen der Kryptogamen auffallend deutliche sind; gerade das, was wir voneinander ganz fern, ganz verschieden wähnten, berührt sich wieder eigentümlich nahe. So bricht das Alogische in jeder natürlichen Systematik immer wieder hervor: will man einen, so streben klargeschiedene Gruppen auseinander; will man endgültig trennen, so fliessen sie gewaltsam zur Einheit zusammen. Das alles sind Dinge, die niemals in einem künstlichen System vorkommen könnten; sie übersteigen 602 das bloss logische Denken, wie denn jede Anschauung unausdenkbar ist; dagegen werden Sie viel Derartiges in Kant's System finden. So z. B. die zweideutige Stellung der Zeit, auf die wir schon im Descartes-Vortrag aufmerksam wurden: vom Standpunkt der Sinnlichkeit aus betrachtet, ist die Zeit für Kant ein „Zweites" (neben Raum), vom Standpunkt des Verstandes aus ist sie ein „Drittes", ein Schema nämlich für die Verknüpfung von Begriff und Anschauung. Gewisse stiefmütterlich mit Gehirn versehene, wenn auch in allen Graden promovierte Menschen halten derlei für „Widersprüche" und danken dem Himmel, dass sie bei ihnen nie vorkommen könnten; in Wirklichkeit liegt einfach natürliche Systematik vor; es ist der Versuch, wahr zu sein; es ist die der Natur nachgestaltende Genialität. Desgleichen die Berührungen entfernter Pole: Freiheit und Natur sollen nach Kant's System Gegensätze sein, und doch ist — gerade im Rahmen dieses Systems — keine von beiden zu begreifen, wenn die andere nicht vorausgesetzt wird. Kant ist ein grosser Denker, ich halte aber sein System für grösser als ihn; bei echter Natursystematik ist das immer der Fall.

Einfachheit

Eines der unzähligen wunderbaren Worte Goethe's über die Natur fasst vieles, was hier zu bedenken ist, in eine kurze Formel: „Alles ist einfacher, als man denken kann, zugleich verschränkter, als zu begreifen ist". In diesem Satze ist alle natürliche Systematik geschildert und damit zugleich der Stil des Kantischen Denkens und Gestaltens. Lernten wir in unseren Schulen die Natur kennen statt aller der Firlefanzereien, mit denen unser Geist von früh an verkünstelt und naturentfremdet und historisch überlastet wird, dann wüsste ein jeder, was heute ein einzelner Goethe weiss und in die Wüste hinausruft: unser Denken ist nicht einfach genug, die grossen Verhältnisse zu fassen; diese sind „einfacher, als man denken kann". Die Erziehung zum Einfachen: das wäre wohl das würdigste aller pädagogischen Programme, die je aufgestellt wurden. Zu seiner Bewältigung — und gleichsam als Leitfaden zu ihm hin — wäre die Kunst des Genies heranzuziehen; alles andere, alles werden wir dem Genie eher nachmachen können als seine Einfachheit. Beethoven's Kunst, Themen in Bruchstücke zu zerlegen oder aus Fragmenten aufzubauen, hat Schule gemacht, aber die kindlich schlichte Melodie des Liedes an die Freude hat kein Seitenstück bekommen; Wagner's Instrumentations-603 technik beherrscht heute jeder Kapellmeister, doch Motive aus Tönen des einfachen Dreiklanges zu erfinden, die nunmehr in alle Ewigkeit dastehen, als hätte sie die Natur geboren, das ist keinem zweiten gelungen. Und gerade diese Einfachheit tritt bei Kant in grossartigster Gestalt zutage. Sie haben es ja am Anfang des heutigen Vortrages gesehen; das Schema hier auf der Tafel zeugt noch dafür (S. 559); Sie haben es aber auch sonst in allen Vorträgen schon bemerken können. Denn in der Tat, die Einfachheit der allgemeinen Disposition, die im ersten Augenblick geradezu befremdend wirkt, findet sich im ganzen Gefüge des Systems wieder. Die erste und für viele unter uns unüberwindliche Schwierigkeit des Kantischen Denkens ist die,

dass es „einfacher ist, als man denken kann“. Es will uns nicht gelingen, so einfach zu denken; wir verstehen die Aufforderung dazu gar nicht. Das Werk fast aller Erläuterer besteht darin, das, was Kant ganz schlicht, ganz redlich, ganz unmittelbar dachte, zu subtilisieren, zu komplizieren, zu raffinieren. Alle jene Grundbegriffe des Kantischen Systems, von denen wir so viel hören und die wie so viele Popanze wirken, die Idealität des Raumes, das Ding an sich, die Tafel der Kategorien, die intelligible Freiheit, der kategorische Imperativ usw., sind allerdings das Ergebnis eines sehr *tiefen* Denkens und insofern gewiss nicht leicht nachzudenken, sie sind aber nicht abstrus, impenetrabel, dädalisch, sondern vielmehr fast ebenso erhaben einfach wie die uns umgebende Natur. Kant meint, die Begleiterin wahrer Weisheit sei die Einfalt (S. 561); es ist aber nicht leicht, Einfalt zu besitzen, viel leichter ist es, Gedankenakrobat zu werden; zur Einfachheit gehört eben Grösse; diese Forderung zieht den Charakter in Mitleidenschaft; das Wort „es sei denn, dass ihr werdet wie die Kinder“ gilt nicht vom Himmelreich allein, sondern von dem Reich alles geistig Grossen.

Diese Einfachheit ist vielleicht die wichtigste Eigenschaft des Kantischen Gedanken-Stils, zugleich am schwersten zu würdigen. Und man werfe nicht ein, sie dringe nicht bis zur Sprache durch; das wäre kleinlich und missverständnisvoll. Denn selbst rein schriftstellerisch betrachtet, ist der erste Prüfstein des Stils die allgemeine Anlage, nicht das Einzelne der sprachlichen Form. Die Sprache kann in einem gewissen Masse angedrillt oder durch Nachahmung beeinflusst sein, wogegen Architektonik nicht gelernt werden kann, am allerwenigsten jene Architektonik, die ein ganzes Leben umspannt und es fast wie ein Kunstwerk erscheinen lässt. Kant's kritisches Lebenswerk — als Ganzes betrachtet — ist von majestätischer Einfachheit in der Disposition: die drei Kritiken, die 604

eine der Natur, die andere der Freiheit, die dritte jenem „Dritten" (der Urteilskraft) gewidmet, ohne welches keine Einheit entstünde (s. Plato-Vortrag S. 545 fg.), um sie herum die erläuternden Ausführungen[573]). Zieht man die Werke aus der Jugendperiode dazu, so gewinnt man den Eindruck eines vollkommenen Kreises, der zuerst enger gezogen ist und sich nach und nach systematisch erweitert. Wiederum ist die Anlage eines jeden einzelnen Buches ausserordentlich einfach und übersichtlich, so einfach und übersichtlich, dass man hier schon über das angeblich „Schematische" zu lächeln pflegt, ohne zu merken, wie genau dieses Schema in der allgemeinen Disposition der neuen Wissenschaft vorgestaltet liegt. Und so weiter hinunter bis in die Unterabteilungen der Teile. Zuletzt bekundet sich das Einfache in den einzelnen Worten. Das Wort wird bei Kant ganz Gestalt, er entkleidet es nach und nach alles Phrasenhaften: praktische Vernunft und theoretische Vernunft, Ding und Erscheinung, Erläuterungsurteile und Erweiterungsurteile[574]), Verstand und Sinnlichkeit, Freiheit und Natur, Wissenschaft und Religion, Pflicht und Neigung, Würde und Preis . . . . . . alle diese Worte werden bei Kant unausdenkbar beziehungsreich durch den systematischen Zusammenhang, in den er sie gebracht hat, und zugleich unlösbar miteinander verkettet, ein jedes allen anderen Sinn und Erläuterung zuspiegelnd. Sie wirken dadurch wie Symbole, und erst wenn dieser Punkt erreicht ist, weisen Worte über sich selbst hinaus. Vielleicht ist für den Schreibenden nichts so schwer wie gerade dies: dem W o r t e Bedeutungsfülle zu verleihen, Leben, Bewegung; nicht wenige sind Meister des Satzes (was die eigentliche *eloquentia* ausmacht), doch dem W o r t e Inhalt zu geben, die vorhandene, gemeine, überall gültige Münze so umzuformen und auszuschmieden, dass sie hinfürder das Gepräge des einen
605 Mannes trage, dass sie — denken Sie an Plato's „Idee" und „Hypothese" — den Gedanken bedeute, der noch nie

gedacht worden war, das unvergängliche Geschenk des Einen, welches weiter lebt, wenn auch sein Werk untergeht und sein Name vergessen wird, — das vor allen anderen Dingen scheint mir „höchste Kunst: Magie der Weisen“ zu erfordern. Ist die Systematik, wie Kant sie versteht, ein Ringen nach der Weisheit, so muss in diejenigen Worte, die hier — wo es sich um Gedanken handelt — den Inhalt des Systems verkörpern, auch ein Ringen kommen. Bei Kant genau so wie bei Plato hat manches Wort einen gleichsam dehnbaren Begriffskreis mit unverrückbarem Mittelpunkt, etwa wie die Iris unseres Auges, die sich je nach der Lichtmenge erweitert und zusammenzieht — so z. B. bei „Natur“ und „Ding“; in anderen Fällen aber verschiebt sich die Bedeutung wie die Töne einer Skala, bei denen in der Oktave der genau gleiche Ton, wenn auch in höherer Lage, erreicht wird, dazwischen aber andere, verwandte, organisch mit dem ersten und letzten verbundene Töne zu Gehör kommen, so dass das Wort eigentlich mehr eine ganze Tonart als einen einzelnen Ton bezeichnet — so z. B. bei „Empfindung“, „Erfahrung“ u. a.[575]). Hier lebt eben das Wort und sucht und tastet; es ist ein Organ, nicht — wie die scholastischen Begriffe — ein Werkzeug; umso näher lag aber die Gefahr des Verschwommenen; es gehörte eine geniale Macht der Veranschaulichung, es gehörte jene vielverspottete kunstgemässe „Architektonik“ dazu, trotzdem klar zu gestalten; es gelang, und heute sehen wir die Nomenklatur Kant's sich selbst allen denen aufdrängen, die sonst von diesem Denker wenig wissen und nichts verstehen. Ein spezieller Sachkenner sagte uns schon neulich, Kant habe sprachlich so umwälzend und zugleich bestimmend gewirkt, dass „alles Frühere als veraltet gelten müsse“[576]); fügen wir hinzu: alles Spätere erst recht. Immer wieder und immer mehr werden die einzelnen Ausdrücke Kant's umstritten; über das Ding an sich allein gibt es schon eine ganze Bibliothek; hier hält der Riese die Liliputaner fest in der Faust; gerade das letzte Element

des Systems, das tragende Wort, das Einfachste, erweist sich als unüberwindlich.

Verschränktheit

Jener Satz Goethe's hat aber eine zweite Hälfte. Es heisst nicht bloss: ,,Alles ist einfacher, als man denken kann", sondern noch ,,zugleich verschränkter, als zu be-
606 greifen ist". Die Feinheit der Schattierung im Wortausdruck müssen Sie genau beachten. ,,Verschränkt" ist hier Gegensatz zu ,,einfach", doch gemäss einer bemerkenswerten, für Goethe's Denken bezeichnenden Auffassung. Den Worten mit ,,Schranke" kommt nämlich eine besondere Bedeutung in seiner Sprache zu. Die Schranke ist nach ihm für den Menschen unentbehrlich, durch sie kommt in sein Tun die Einheit, das Einfache; ,,in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister"; wogegen der Schrankenlose der leidenschaftliche Stümper ist, den Goethe hasst. Bei der Natur liegen die Verhältnisse anders, und zwar, weil hier nicht Freiheit, sondern Notwendigkeit gestaltet; darum sind die Begriffe Beschränkung und Schrankenlosigkeit unanwendbar; die Natur ist nach jeder Richtung hin unbeschränkt[577]). Goethe will aber von seinem Begriffe nicht lassen; vielmehr will er mit ihm die Brücke bauen, die von einer Welt zur anderen führt, und so entdeckt er auch richtig, dass in der Natur die entsprechende Entgegenstellung — statt der des Beschränkten und Schrankenlosen — die des ,,Einfachen" und des ,,Verschränkten" ist. Einfachheit trifft man in der Natur überall an[578]); zugleich ist aber alles dermassen miteinander verflochten, und zwar in dem weiteren Sinne des ,,Verschränktseins", d. h. des gegenseitigen Ineinandergreifens, des gegenseitigen Bedingens und Bedingtwerdens, dass ein nie zu entwirrendes Gewebe daraus entsteht. Sie sehen, wie der Begriff der ,,Schranke" wieder zu seinem Rechte kommt; ist die Natur nicht
607 be-schränkt, so ist doch alles in ihr ver-schränkt. In Goethe's Satz finden wir aber noch eine weitere Entgegensetzung: es wird zwischen Denken und Begreifen unterschieden. Wichtig ist es, genau zu verstehen, was hiermit gesagt

sein soll. Das Einfache in der Natur, lehrt Goethe, können wir überhaupt nicht denken, es übersteigt — gerade an Einfachheit — alles, wozu wir armes kompliziertes Gewürme durch die vielverschlungenen Windungen im raumengen Hirnkasten uns jemals durchringen können; das Verschränkte in der Natur sind wir dagegen imstande zu denken, nicht aber zu „begreifen", d. h. wir können es nie auf einmal erfassen, nie in einem *Be-griff* umspannen; wohl erblicken wir die einzelnen Teile und sind fähig, sie uns gedanklich zu deuten, unfähig aber sind wir, die „architektonische Idee des Ganzen", auf die Kant so grossen Wert legt (siehe S. 596), in unsere Gewalt zu bekommen. Dass Goethe unter „begreifen" wirklich das meint, was ich hier andeute, geht aus einer beachtenswerten Stelle in den *Annalen* hervor (1801), wo er von einem Besuch der Reitbahn in Göttingen berichtet: „Warum denn auch eine Reitbahn so wohltätig auf den Verstand wirkt, ist, dass man hier vielleicht einzig in der Welt die zweckmässige Beschränkung der Tat, die Verbannung aller Willkür, ja des Zufalls mit Augen schaut und mit dem Geiste begreift". Man begreift eben das, was man überschaut, denn dann besitzt man die Idee des Ganzen; von der Natur dagegen heisst es: alles ist verschränkter, als zu begreifen ist. Daraus ergibt sich aber eine unerwartete Folgerung: ein nicht „verschränktes", ein ganz einfaches und übersichtliches System wird nie ein wirklich natürliches System sein. Es waltet ein eigentümlicher Unterschied vor zwischen der Einfachheit, die wir in der Natur entdecken, und der künstlichen Einfachheit des willkürlich systematisierenden, „zweckmässig beschränkenden" Menschen; jene Natureinfachheit ist (wie die Vorstellung der Metamorphose uns lehrte) eine Idee — erst durch die ergänzende Idee der Verschränktheit wird sie plastisch und tritt ins Dasein; hier liegt ein transcendentales Verhältnis vor — wogegen die andere, künstliche Einfachheit der willkürlich erdachten, logischen Systeme gleich kurzerhand und mit

naiver Einseitigkeit Tatsachen ergreift und menschenmässig umgestaltet. Das Pferd — die verkörperte Ungebundenheit der fortstürmenden Bewegung — eingesperrt in die Reitbahn: das ist fürwahr ein prächtiges Sinnbild der menschlichen Einfachheit im Gegensatze zur Einfach-
608 heit der Natur. So gewinnt z. B. ein kluges Kind über das künstliche Pflanzensystem des Linnaeus in einer einzigen Stunde Überblick, wogegen das von John Ray und den Jussieus aufgestellte, seitdem unaufhörlich weiter ausgebaute natürliche System jahrelanges eingehendes Studium und namentlich eine grosse Übung im Anschauen erfordert, ehe es wirklich überblickt und insofern besessen wird. Und je tiefer ein derartiges natürliches System erforscht und erfasst wird, umso fester verschränken sich alle Teile ineinander; das Naturmässige, Menschenfremde, Organische daran tritt eben immer deutlicher zutage, und in einem Organismus wird jeder Teil von allen bedingt, so dass die Isolierung des Einfachen immer weniger gelingt. Und was Sie nun von Goethe hier lernen — von dem das Einfache, Klassische, Übersichtliche, Beschränkte stets preisenden Goethe — ist dies: je natürlicher ein System ist, d. h. in je höherem Grade es der Natur gerecht wird, um so verschränkter wird es sein und demgemäss um so schwerer zu „begreifen".

Für das Verständnis des Stiles des Kantischen Denkens und Schreibens ist diese Bemerkung äusserst wichtig. Denn entdecken wir in aller natürlichen Systematik (und d. h. in aller Wissenschaft) das Verschränkte als den zweiten, nie fehlenden Zug neben der Einfachheit, so tritt es vielleicht doch nirgends so unmittelbar in die Erscheinung wie gerade bei Kant. Dahin gehört die viel und immer missbräuchlich angeführte Stelle in einem Brief an Beck, wo Kant im Jahre 1794, also noch in der Fülle seiner geistigen Kräfte, eine äusserst subtile Erläuterung einiger seiner Grundgedanken mit den Worten beschliesst: „Ich bemerke,

indem ich dieses hinschreibe, dass ich mich nicht einmal selbst hinreichend verstehe" *(Bf. II, 496);* daraus ziehen philosophische Kommentatoren allerhand hämische Schlussfolgerungen, und doch wird jeder schöpferische Mathematiker und jeder Natursystematiker von Bedeutung in der Lage sein, dieses Wort nachzusprechen. Wer den Zusammenhang eingesehen hat, der wird nicht anders als lächeln können, wenn er allenthalben unserem Philosophen aus dieser bewundernswerten Eigenschaft der Verschränktheit seines Denkens und Systems einen Vorwurf machen hört. Wie kommt es aber, dass Kant's System noch verschränkter ist als das z. B. der Zoologie? Ich glaube, der Gegenstand, den er behandelt, bringt es mit sich; das, was er unter „reiner Vernunft" versteht, ist, wie er selber sagt, „eine so abgesonderte, in sich selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre" *(P., Vorr.)*, dass es hier eher als sonst 609 irgendwo möglich war, der Architektonik der Natur — soweit es unserer Symbolik gelingen kann — erschöpfend beizukommen. Ausserdem besteht die ganze Tätigkeit dieser Vernunft gerade im Systematisieren; was auch die Vernunft in Betracht ziehen mag, jederzeit bezweckt ihre Tätigkeit „ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System" *(r. V. 673)*; eine jede Idee, die „im Vielen das Eine erblickt", schafft schon ein System. Es ist also von vornherein wahrscheinlich, dass — wenn nur richtig ins Werk gesetzt — eine Untersuchung der reinen Vernunft in der Aufdeckung architektonischer Natursystematik weiter kommen wird als auf irgend einem anderen Gebiete. Dass das Ergebnis in diesem Falle in hohem Masse an jenen beiden entgegengesetzten Eigenschaften — plastischen Widersprüchen — der Einfachheit und der Verschränktheit teilhaben muss, ist für uns nunmehr ebenso fraglos wie bedeutungsvoll. Und schauen wir etwa von hier aus auf den schlichten Menschen hin, wie er in seinem lieben Königsberg von 1724 bis 1804 leibte und lebte, so scheinen uns diese beiden Prädikate — einfach und ver-

schränkt — nicht nur für sein Denken und Gestalten, sondern für sein ganzes Wesen bezeichnend.

Kant's Stoff

Über die Verschränktheit habe ich noch einiges zu sagen; das kann aber nur im Zusammenhange mit einer anderen Frage geschehen, zu der ich jetzt übergehen muss und die ich wiederum als Stilfrage aufzufassen beabsichtige. Die letzten Ausführungen drängten immer mehr die Frage nach dem Gegenstand auf. Um was handelt es sich bei Kant? Eine Wissenschaft will er; gut; was für eine Wissenschaft? eine Wissenschaft wovon? Die Formfrage hat sich hier in eine Stofffrage verwandelt. Wenn ich aber vorhin ein näheres Eingehen auf die Form abwies, weil dies einer Darstellung der Philosophie Kant's gleichgekommen wäre, so muss ich hier ebenfalls sagen: eine vollständige Beantwortung der stofflichen Frage würde nicht weniger erfordern als die lückenlose Entwickelung des ganzen Systems. Ich glaube jedoch, im Laufe dieser Vorträge müssen Sie doch nach und nach schon nahe an das Verständnis von Kant's Ziel gelangt sein; vom Leonardovortrag ab haben wir jedesmal irgend etwas zu dessen genauerer Bestimmung gewonnen; namentlich aber im Platovortrag traten wir dicht heran. Sobald Sie begriffen haben, was transcendentale Beziehungen sind, kann Sie der „Stoff" der neuen Wissenschaft nicht mehr 610 als ein ganz Fremdes anmuten. Dass derartige Beziehungen allem, was wir Erfahrung nennen, zu Grunde liegen, ist Kant's (ohne genauere Kenntnis Plato's gemachte) Entdeckung; die Erforschung des architektonischen Zusammenhanges dieser Beziehungen führt zu einem System; die daraus gefolgerten Schlüsse über Wesen, Bereich und Begrenzung von Wissenschaft und Religion bilden das, was man als seine positive Lehre bezeichnen kann. Heute möchte ich nun, wie gesagt, auch diese Frage als eine Stilfrage auffassen; ich möchte versuchen, aus den uns reichlich vorliegenden Kenntnissen über die intellektuellen Anlagen der Persönlichkeit Kant's, wenn nicht eine

technische, wissenschaftliche Antwort auf die Stofffrage, so doch eine genaue Vorahnung der Antwort zu gewinnen, ein Verständnis für den allgemeinen Stil des Denkens, der zu der Absteckung eines so besonderen Gebietes führte. Denn es ist wohl nicht paradox, wenn ich behaupte, auch der Stoff, den sich ein Mann zur Behandlung wählt, gehöre — zum mindesten als Symptom — zum Stil seines Denkens und Schaffens — der Stoff, das Gebiet im Gegensatz zu den Theorien und Tatsachen. Hier ist Buffon's so allgemein verstümmelt angeführtes Wort am Platze: *Les connaissances, les faits et les découvertes sont hors de l'homme, le style est l'homme même.* Und schön ist das, was der heute so sehr unterschätzte Mann hinzufügt: ,,Alle die intellektuellen Schönheiten des Stiles, alle die vielfachen Beziehungen, die den Stil ausmachen, sind an sich schon nützliche Wahrheiten, vielleicht sogar von grösserem Werte für den Menschengeist als diejenigen Wahrheiten, die in dem behandelten Gegenstande zu entdecken sein mögen"[579].) Wir werfen die Stofffrage auf und scheinen damit zum Unpersönlichen überzugehen, in Wirklichkeit aber erlauschen wir dabei die innersten Geheimnisse der Persönlichkeit.

»Transcendental«

Dass Kant dem philosophischen Denken ein neues Gebiet erschlossen zu haben meinte, wissen wir, und gleich der erste Abschnitt der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* trägt in der ersten Auflage die Überschrift *Idee der Transcendental-Philosophie*; hier haben wir also den Namen der ,,neuen Wissenschaft, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte". Später hat Kant in Bezug auf die Benennung eine Zeitlang geschwankt, weil der Ausdruck ,,transcendental" sofort zu allerhand Missverständnissen Anlass gegeben hatte; er versuchte, dafür die Bezeichnungen ,,kritischer Idealismus" und ,,formaler Idealismus" einzuführen; doch bald kehrte er zu dem alten Wort zurück, das namentlich infolge der Titel der Unterabteilungen der *Reinen Vernunft* — tran-

611

scendentale Ästhetik, transcendentale Dialektik usw. — unter den Philosophierenden schon gebräuchlich geworden war, und pflegte in seinen letzten Jahren nie anders als kurzweg von *Transcendentalphilosophie* zu reden. Dass der Name nicht glücklich gewählt ist, wird wohl jeder zugeben müssen; doch schliesslich, sobald die Sache einem genau bekannt ist, kommt es auf den Namen nicht an; die Silbe *trans* erlaubt wenigstens an ein Hinüber und Herüber zu denken, und das *scandere* — ersteigen, erklettern — kann zur Anzeige dienen, dass die beiden Dinge, die zusammentreten sollen, durch eine hohe Mauer voneinander getrennt sind. Das Wort „transcendental" muss uns so geläufig und unentbehrlich werden, dass wir über das Wort als solches gar nicht mehr nachdenken.

Das Abgrenzen

Zunächst muss gesagt werden: Kant's Transcendentalphilosophie ist eine Wissenschaft der Grenzen.

Wir haben schon früher gesehen, wie die Abgrenzung von Wortbedeutungen zu Kant's liebsten Beschäftigungen gehörte (S. 416); die genaue Abgrenzung der Wissenschaften einander gegenüber bildet nach ihm eine der wichtigsten Aufgaben aller Philosophie. Schon fünfzehn Jahre vor der *Kritik der reinen Vernunft*, zu einer Zeit, wo er für den Begriff des Transcendentalen noch kein Wort besass, träumt er von einer Wissenschaft „von den Grenzen der menschlichen Vernunft" und meint: „Da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste . . . . ." *(Tr., 2. T., 2. Hptst.)*; und als er dann die erste seiner Kritiken beendet hat, bezeichnet er seine Philosophie als eine „Disziplin zur Grenzbestimmung" *(r. V., 823)*. Und in der Tat, als Methode oder Stil betrachtet, besteht das Grundgewebe sowohl der *Kritik der reinen Vernunft* wie auch der anderen Kritiken aus einem System von Grenzbestimmungen. Die Grenze wird gezogen

zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Anschauung und Empfindung, zwischen Anschauung und Erscheinung, 612 zwischen reiner Anschauung und empirischer Anschauung, zwischen Verstand und Vernunft, zwischen praktischer Vernunft und theoretischer Vernunft, zwischen reinem Verstand, reiner Vernunft und reiner Urteilskraft, zwischen Erläuterungsurteilen und Erweiterungsurteilen, zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft, zwischen konstitutiven und regulativen Prinzipien, oder wieder zwischen transcendental und transcendent, zwischen transcendental und empirisch, zwischen transcendent und immanent usw., usw. Und Sie dürfen nicht etwa einwerfen, das selbe komme bei allen Philosophen vor, es handle sich um Definitionen; denn das gerade ist für Kant's Gedankenstil charakteristisch, dass er selten und immer nur versuchsweise und nur mit vorläufiger Geltung definiert (vgl. S. 68 fg.); das Ganze bleibt in lebendigem Fortschritt, Fortschritt der Ausführung nämlich. Kant nimmt das Gegebene als gegeben an — z. B. die Tatsache, dass die Physik eine exakte Wissenschaft ist — er räsonniert nicht abstrakt darüber, sondern sucht es vorerst durch genaue Abgrenzung von anderem Gegebenen scharf zu trennen. Ist das gelungen, dann untersucht er, ob das Betreffende nicht aus Teilen bestehe, und diese Teile werden wieder gegeneinander abgegrenzt. Auf diese Weise entsteht nach und nach ein immer deutlicheres Bild. Die Art der Arbeit erinnert an die eines Kartographen, der erst die allgemeinsten Umrisse zeichnet, die Küstenlinien, welche Wasser und Land gegeneinander abgrenzen, dann aber nach und nach die Flüsse und Berge, die die Länder voneinander scheiden, einträgt und zuletzt die einzelnen Länder durch Andeutung ihrer näheren Struktur in Teile gliedert. Verfährt Kant gewiss nicht in dem Sinne anschaulich, dass er sich durch Bilder mitteilte — er tut es bisweilen und dann immer sehr glücklich — so beruht doch, wie Sie sehen, sein

Gedankenstil in einem tieferen Sinne auf Anschauung, da er immer und überall mittels Abgrenzung fortschreitet. Hierdurch bewährt sich Kant als Geometer und Architekt; ein Mann mit anderen Anlagen hätte das nicht leisten können. Damit wäre aber nicht genug gesagt. Denn haben wir vorhin von der Bedeutung der Form für Kant gesprochen, so ist hier von etwas anderem die Rede, nämlich von der notwendigen Form des bestimmten Stoffes: die Erkenntnis der transcendentalen Verhältnisse ist an ein fortwährendes unzweideutiges Unterscheiden mit scharfer Abgrenzung der Bereiche gebunden; hier verschmilzt das Gesetz des Stoffes mit dem Instinkt dieses Individuums. 613 Wie aber werden im Reiche der Gedanken, wo der Kartograph keinen Stift in der Hand führt, Grenzlinien gezogen? Durch Verneinungen. Daher das bemerkenswerte Wort Kant's: ,,Die Negationen sind die transcendentale Form" *(Nachlass I, 238).*

Soviel vorläufig über das Formale an diesem Stoffe, mit anderen Worten, über die stilistisch betrachtet notwendige Form des Stoffes; nun aber wollen wir nach der ,,transcendentalen Materie" des Stoffes fragen, wie Kant sie am selben Orte nennt.

Die Bewegung

Das Erste und Grundlegende, das wir hier festzustellen haben, ist: was auch das Transcendentale sonst sein mag, es ist jedenfalls Bewegung. Ein interessanter Satz Friedrich Hebbel's, in welchem Falsches und Richtiges verwoben ist, gibt uns vielleicht die Anregung zu einer genaueren Auffassung des hiermit Angedeuteten.

Der Dichter schreibt: ,,Wo alle Grenzen sich durchschneiden, alle Widersprüche sich berühren, da ist der Punkt, wo das Leben entspringt"[580]. ,,Widersprüche" ist — wenigstens für unseren Zweck — ungenau gesprochen; man kann nicht behaupten, Sinnlichkeit und Verstand oder ,,empirisch" und ,,rein" oder Gestalt und Zwecktätigkeit widersprächen sich, ebensowenig wie man wird behaupten wollen, rechts und links oder Männliches und

Weibliches seien Widersprüche; es sind vielmehr Entgegensetzungen, absolute, unreduzierbare Entgegensetzungen, d. h. Vorstellungen und Dinge, die man nie auf einen gemeinsamen Begriff zurückführen kann. Was nun Kant bei seiner graphischen, grenzziehenden Untersuchung der Vernunft entdeckte, war die Tatsache, dass auf allen Stufen der Erkenntnis — vom ersten Dämmern des Bewusstseins bis zu den umfassendsten Anschauungen und den allerfeinsten Gedanken — immer zwei in besagter Weise entgegengesetzte Elemente am Werke sind und dass — wie der Dichter es ausspricht — wo deren „Grenzen sich durchschneiden", der Punkt ist, wo das Leben entspringt. Diese sich ergänzenden Entgegensetzungen kann man — wie wir schon aus dem Plato-Vortrag wissen (S. 451) — ebensogut als gezeugt wie als zeugend auffassen; hier „entspringt das Leben"; man kann nicht weiter zurück; es zu wollen, wäre an und für sich schon sinnlos, denn auch die Zeit „entspringt" erst hier. Wollte ich (wie andere es getan haben) den Vergleich der zwei Steine heranziehen, die man gegeneinander schlägt, um den Funken zu wecken, das 614 Bild wäre zwiefach falsch; denn erstens sind die zwei Steine völlig gleichwertig, und zweitens handelt es sich bei dem Funkenschlag einfach um Ursache und Wirkung, wogegen bei der transcendentalen Berührung zwei miteinander inkommensurable Elemente zusammenkommen und ein jedes erst durch das andere, in dem anderen, für das andere, infolge des anderen Sinn und Bedeutung erhält. Erst in seinen letzten Lebenstagen hat Kant für dieses Verhältnis eine knappe Formel gefunden, indem er von den beiden überall nachweisbaren transcendentalen, durch Verknüpfung Erkenntnis erzeugenden Elementen sagt: „Wechselseitig als Grund und Folge im Gegenverhältnisse stehend, machen sie ein Ganzes aus"[581]). Damit jenes Bild stimmte, müsste also ein jeder der beiden Steine Grund des anderen Steines sein. Womit drastisch vergegenwärtigt wird, wie wenig irgend ein aus der Empirie

entnommenes Beispiel von Ursache und Wirkung auf transcendentale Verhältnisse passt, wo jedes nur insofern Grund eines anderen ist, als es zugleich dessen Folge ist, also „wechselseitig im Gegenverhältnisse". Der Zweckgedanke ist nicht Grund der Lebensgestalt noch die Lebensgestalt Grund des Zweckgedankens, doch „ein Ganzes" — hier also das Leben — entsteht in unserem Bewusstsein nur, insofern die Gestalt als Zweck gedacht und der Zweck als Gestalt erschaut wird. Sie sehen, hier passt ebensowenig der Begriff der Ursache aus Notwendigkeit (wie wir ihn aus der empirischen Natur kennen) als der Begriff der Ursache aus Freiheit (wie ihn die sittliche Welt als sichere Tatsache zeigt); es handelt sich um ein anderes Gebiet, um das Gebiet, wo Bewusstsein erst gezeugt wird und selber zeugt; wie Kant sagt: „transcendentale Fragen lassen nur transcendentale Antworten zu" *(r. V. 665)*; jedes Bild verfehlt hier den Zweck. Doch wenn auch das Bild der gegeneinanderschlagenden Steine unzutreffend ist, das eine daran ist nichtsdestoweniger richtig: was auch das Transcendentale sonst sein mag, es ist, wie gesagt, jeden-
615 falls B e w e g u n g. In dieser Beziehung sind die Zeitwörter in Hebbel's Satz alle drei vortrefflich am Platze: berühren, durchschneiden, entspringen. Sie erinnern sich an die Stelle im *Theaitetos (156 fg.)*, wo Plato mit genialer Intuition lehrt, alle Wahrnehmung sei Bewegung, und zwar „eine Bewegung von zweierlei", und erst durch das Zusammentreten beider werde zugleich ein Wahrnehmender und ein Wahrgenommenes erzeugt[582]). Der selbe Gedanke wird von Kant weitergedacht und zu einer erschöpfenden Analyse des ganzen Menschengeistes durchgeführt; von der Wahrnehmung aus dringt er in alle Tiefen ein und findet überall „Bewegung von zweierlei" und überall Berührung, Durchschneiden, Entspringen. Kant hat sich meines Wissens nie klipp und klar hierüber ausgesprochen, wie ich es hier tue, doch die Sache findet sich natürlich bei ihm auf Schritt und Tritt; denn ist es der eine Charakter

dieses Stoffes, dass immer wieder — im Grossen und Grössten, wie im Kleinen und Kleinsten — unterschieden und abgegrenzt werden muss, so ist der zweite Charakter der, dass die Erzeugung ins Sein (die *genesis eis ousian*, wie Plato es nennt) im Brennpunkt einer Bewegung stattfindet — einer Bewegung, die uns je nach dem Standpunkt der Beobachtung als ein Aufeinanderzufliegen oder aber als ein Auseinanderfortstieben erscheint. Hören Sie einige Aussprüche Kant's. Die Einheit des Bewusstseins — jener unverrückbare Mittelpunkt der Kantischen Denkweise — ist sozusagen fortgesetzte Bewegung, denn hier wird beständig „verknüpft"; diese Einheit entsteht und besteht lediglich in der Einheitlichkeit der „Handlungen" (siehe *r. V. 138)*, d. i. „existiert als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist" *(r. V. 178)*; auch das Denken wird von Kant mit Vorliebe als „Handlung" bezeichnet (siehe z. B. *r. V. 67*); das Denken „bezieht sich auf Anschauungen" *(r. V. § 1)*, also es bewegt sich auf sie zu; das Denken ist „die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen" *(r. V. 304)*; der Verstand wird definiert als „ein Vermögen zu verbinden" *(r. V. 135)*, seine Synthesis ist „nichts anderes als die Einheit der Handlung" *(r. V. 153)*; „der Verstand ist eine Tätigkeit" *(Ref. II, 147)*; der Verstand „kommt zur Sinnlichkeit", die Sinnlichkeit „kommt zum Verstande" (a. a. O.), d. h. sie bewegen sich aufeinander zu; die Empfindung ist eine Wirkung *(r. V. 34)*, also eine Bewegung, und dasjenige in der Erkenntnis, was nicht Emp- 616 findung ist, „müssen Handlungen sein, die vor der Erfahrung vorausgehen und wodurch dieselbe möglich sei" (*Ref.* II, 147) . . . Ich zitiere das erste beste, was ich beim Blättern finde; die Tatsache, dass hier immer zweierlei sich wechselseitig bedingt, genügt zur Einsicht, dass überall und ausnahmslos sich bei Kant die Vorstellung der Bewegung finden muss; entweder wird tatsächlich ver-

knüpft und verbunden — und das ist der Fall in allen konstruktiven Teilen seiner Werke — oder aber das, was im Augenblick behandelt wird, setzt ein Anderes, Entgegengesetztes voraus, und man versteht Kant schlecht oder vielmehr gar nicht, wenn man nicht beständig dieses Andere im Sinne hält und sich selber bewegt und umdreht, um es nicht aus den Augen zu verlieren, so z. B., wenn man bei der Kritik der Natur, die — objektiv betrachtet — den Gegenstand der *Kritik der reinen Vernunft* ausmacht (subjektiv handelt es sich um eine Kritik der theoretischen Vernunft) die Freiheit ausser acht lässt, oder bei der Kritik der Freiheit (subjektiv aufgefasst eine *Kritik der praktischen Vernunft)* die Natur und ihre Gesetze vergisst. Der Punkt genau mitteninne zwischen beiden, wo die Erzeugung zum Sein stattfindet, ist ein *punctum evanescens*, ein beständig Entstehendes und beständig Entschwindendes, ein ebenso Unfassbares wie das eigene Ich; selbst einem Kant gelang es nur auf der höchsten Höhe seiner Meisterschaft, zeitweilig genau auf diesem Mittelpunkt zu verharren, gleichsam in der Schwebe — und so entstand das vielleicht merkwürdigste und an Anregung reichste seiner Werke, die *Kritik der Urteilskraft.*

Was ich hier andeute — denn es handelt sich lediglich um kurze Andeutungen, deren Ausbau Ihrem Nachsinnen überlassen bleibt — scheint mir von grosser Wichtigkeit für das Verständnis der Person und ihres Werkes. Wie Sie sehen, ist diese Weltanschauung von Haus aus eine „dynamische"; der Stoff selbst — dessen Stil wir hier untersuchen — wird als Bewegung aufgefasst und gedeutet. Nur ein geborener und technisch ausgebildeter Physiker konnte hierauf verfallen, nur ein Mann, dem die Methoden und die mit diesen zusammenhängende Denkweise der modernen exakten Wissenschaft — im Gegensatz zu aller rein logischen Spekulation — in Fleisch und Blut übergegangen waren. Ich habe in diesen Vorträgen schon wiederholt auf die eigentümliche Gewaltsamkeit in den heutigen natur-

wissenschaftlichen Vorstellungen hingewiesen; Newton erschien uns fast wie ein Kolonist im *far-west*, der mit der Axt Lichtungen schafft (S. 141 fg.); die Vorstellung, dass die Körper sich „anziehen", gar noch ergänzt durch die unumgängliche zweite, dass sie sich „abstossen", hat für jeden zugleich denkenden und naiv redlichen Menschen zunächst etwas Ungeheuerliches. Es gehört eine ganze Erziehung dazu, ehe wir uns in derlei Annahmen hineinleben; auch der systematischen Erziehung gelänge es nicht, wenn Kosmologen und Physiker und Chemiker nicht auf die Ergebnisse dieser Denkmethoden hinweisen könnten; in Wirklichkeit sind es auch nur diese Ergebnisse, die uns zum Kapitulieren bringen. Und spreche ich von Anziehung, so geschieht das nur, um die Sache von ihrer anschaulichsten, allegorischen Seite zu zeigen. Anziehung und Abstossung sind Worte, Bilder; entscheidend ist nur das eine: seit Galilei und Descartes liegt die Symbolik der Bewegung aller Wissenschaft der Natur zu Grunde, und d. h. die Dynamik, die Vorstellung der Kraft; man fragt nicht mehr wie früher: wie wird die Ruhe gestört? woher entsteht die Bewegung? welcher Gott dreht von aussen oder von innen? sondern Ruhe ist nur noch eine Phase der Bewegung und kann überhaupt nur uneigentlich und in Bezug auf das Verhältnis zwischen gewissen gleich bewegten Körpern angenommen werden; das Gegebene ist Bewegung, absolute Ruhe wäre das Nichts; das *perpetuum mobile* ist heute die Grundhypothese, das *perpetuum immobile* das Undenkbare; „alles Reale ist bewegende Kraft", spricht Kant den Physikern nach, „einzig Bewegung erfüllt einen Raum"; Stoff ist jetzt Bewegung, und die sogenannte Undurchdringlichkeit der Materie ist strahlende Centrifugalkraft. Kant's Grundannahme über das Wesen der Erkenntnis schliesst sich also, wie Sie sehen, an die Annahmen aller exakten Wissenschaft an. 617

Das Beziehen ein Letztes

Hier drängt sich aber eine weitere Erwägung unabweisbar auf. Die Bewegung eines einzigen und alleinigen

Körpers ist ebenso undenkbar wie unvorstellbar; Bewegung ist Beziehung; ein Körper kann sich nur in Beziehung auf andere bewegen; der Begriff der Bewegung schliesst den Begriff der Vielheit ein. Jeglicher Monismus ist also ausgeschlossen. Ein Logiker — wie Plotin oder Hegel — oder ein Mathematiker — wie Spinoza — kann Monist sein, und wir erleben heute den Spass, dass ein hervorragender Zoolog den denkfaulen Massen einen „wissenschaftlichen Monismus“ als neue Religion predigt; ein
618 Physiker und Kosmolog kann nicht Monist sein, Bruno's *unità assoluta, che non si muove* ist für ihn der Inbegriff des Undings; denn nach seiner Vorstellungsweise sind Einheit und Ruhe nur Umschreibungen des Nichts; schon das Gleichgewicht der Kräfte nennt der Physiker „den Tod“[583]). In diesem Zusammenhange werden Sie, glaube ich, leicht verstehen, was Kant meint, wenn er kurzweg erklärt: Der transcendentale Idealist ist ein Dualist[584]).

Lassen Sie mich diese für den Stil seines Denkens und Schaffens entscheidenden Tatsachen in drei kurze Sätze zusammenfassen:

1. Für Kant liegt bei allen Phänomenen des Bewusstseins Bewegung zu Grunde,
2. Bewegung besteht aus Beziehungen zwischen Verschiedenem,
3. für Kant sind Beziehungen ein Letztes, über das hinaus gehen zu wollen sinnlos wäre.

Hieraus folgt nun, dass alles, was bei Kant in irgend einem Sinn „Erklärung“ oder „Deutung“ oder „Theorie“ genannt werden kann, in der Aufdeckung von Beziehungen zwischen mehrerlei bestehen muss und wird und in nichts anderem, ebenso wie auch die Architektonik seiner gesamten Weltanschauung notwendigerweise die Gestalt eines möglichst vollendeten Systems gegenseitig sich bedingender Beziehungen aufweisen muss.

Hierdurch unterscheidet sich nun meines Erachtens Kant von allen Philosophen der Welt (soweit sie mir be-

kannt sind); einzig Plato steht auf dem selben Boden, hat aber kein System hinterlassen. Denn entweder verzichten die Menschen auf alle Philosophie, oder Philosophie bedeutet für sie das Suchen nach einem letzten Prinzip, d. h. nach einem letzten — oder ersten — Grund, in welchem alles Übrige wie eingefaltet liegt. Ich schlage zwei vortreffliche moderne Lehrbücher auf, ein deutsches und ein französisches; der Deutsche sagt: „Philosophie ist das Erkennen des absoluten Grundes des Daseins", der Franzose schreibt: *La philosophie est l'effort . . . pour expliquer le monde par une cause des causes ou cause première.* Und hören Sie noch Deussen, der vielleicht wie kaum ein zweiter mit dem Denken aller Kulturvölker der Welt bekannt ist: 619 „. . . die auffallende und allen durchgeführten philosophischen Systemen gemeinsame Eigentümlichkeit (ist), dass sie es für nötig finden, ein Prinzip aufzustellen, aus dem sie dann in mannigfacher Weise bemüht sind, das Dasein der Welt und ihrer Erscheinungen zu begreifen"[585]). Wenn man von jenen Denkern absieht, die wie Hume grundsätzlich auf Weltanschauungen verzichten, von den echten Skeptikern also, deren Philosophie darin besteht, keine zu haben, so stimmen die angeführten Definitionen der Philosophie von den ältesten Zeiten bis zum heutigen Tage und umfassen ebensosehr unsere neuesten Empiriker und Materialisten wie die Spiritualisten und Metaphysiker. Ein Naturforscher-Philosoph wie Wilhelm Wundt mag sich noch so sehr durch Ausgangspunkt, Methode und Ziel von einem Schopenhauer unterscheiden, die Willenslehre, die er in seinem *System* der Philosophie vorträgt, ist nicht eine Spur weniger „absolut", weniger „letztes Prinzip", weniger Dogma als die in der „Welt als Wille und Vorstellung"[586]). Und so durchweg. Die Denkart der Physik ist selbst unseren fachmässigen Naturforschern — wieviel mehr unseren Fachphilosophen — noch völlig fremd, wenigstens sobald sie philosophieren. Wogegen Kant nicht bloss äusserlich mit den kosmologischen Phy-

sikern zusammengeht, sondern auch innerlich genau mit ihnen übereinstimmt; er sucht nicht nach einem „absoluten Grund“ oder „letzten Prinzip“, sondern begnügt sich, die letztauffindbaren Beziehungen aufzudecken und in ihrem Verhältnis zueinander begreiflich darzustellen. Darum steht er wie ein Fremder unter uns, angestaunt, aber unverstanden.

Die Exzentricität

Hier nun, nachdem wir diese allgemeinen Einsichten gewonnen haben, ist es an der Zeit, einen Schritt weiter zu tun und eine nähere Begriffsbestimmung des Stoffes, dem Kant sein Denken widmet, zu versuchen. Diese Begriffsbestimmung unterliegt aber einer Schwierigkeit, auf die ich Sie im voraus in aller Kürze aufmerksam machen 620 muss; ich komme bald noch einmal und ausführlicher darauf zurück. In seinen nachgelassenen Papieren gebraucht Kant einmal ein überraschendes Bild: die Transcendentalphilosophie sei ein auf dem Prinzip der Exzentricität begründetes System *(Üg. III., 405)*. Sie wissen vermutlich — denn jeder Mensch sollte solche Dinge wissen — dass in der Mechanik die sog. exzentrische Scheibe eine Einrichtung ist, mittels derer kreisende Bewegung in geradlinige umgewandelt wird, und umgekehrt; in jeder Werkstatt der Welt können Sie das Prinzip der Exzentricität durch Anschauung kennen lernen. Je mehr Sie nun über die transcendentale Methode nachdenken, und je tiefer Sie infolgedessen in ihr Wesen eindringen, um so mehr werden Sie die Angemessenheit dieses Bildes bewundern. Im Transcendentalen wird ununterbrochen „umgewandelt“. Nicht allein ist also — wie wir schon gesehen haben — immer Vielheit, immer Beziehung, immer Bewegung an diesem Stoffe zu verzeichnen, sondern auch immer Umwandlung aus einer Bewegungsform in die andere; nur diesen Augenblick der Umwandlung fasst die Transcendentalphilosophie ins Auge. Den Gegenstand z. B. betrachtet sie nur in dem Augenblick, wo die Vernunft ihn aufnimmt, also subjektiv, das Subjekt dagegen analysiert

sie vermittelst des von ihm gestalteten Gegenstandes, also objektiv; die Sinnlichkeit ist für sie Funktion des Verstandes, der Verstand Funktion der Sinnlichkeit; die Idee macht Erfahrung möglich, einzig in der Erfahrung wurzelt die Idee, usw. Sie werden leicht verstehen, dass, wo eine derartige Exzentricität das Prinzip bildet, eine eindeutige Definition, die dem Gedanken gerecht würde, unmöglich ist. „Es ist schwer", sagt Kant, „sich über die Prinzipien dieser Art auch nur zu verstehen, weil sie die Methode zu denken vor der Bestimmung des Objekts betreffen, und einander widerstreitende Ansprüche der Vernunft den Gesichtspunkt zweideutig machen, aus dem man seinen Gegenstand zu betrachten hat". Wir müssen also nacheinander von verschiedenen Seiten herantreten und werden sowohl eine einseitig subjektive wie eine einseitig objektive Definition des transcendentalen Stoffes versuchen müssen; die eine wird ebenso berechtigt sein wie die andere. Damit wird aber auch noch nicht genug geleistet sein, da wir das Objektiv- Subjektive sowohl theoretisch als auch praktisch auffassen können.

Was ist Philosophie?

Um nun sicher zu gehen, wollen wir vorerst die Sache vom umfassendsten Standpunkt in Betracht ziehen und uns ein letztes Mal fragen: was bezweckt Kant mit der Philosophie überhaupt? Hierauf besitzen wir eine knapp gehal- 621 tene Antwort aus seinem eigenen Munde.

Kant sagt: „Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft, und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" *(r. V. 867)*. Über diese Worte müssen wir einen Augenblick nachdenken, damit wir ihren Sinn ganz genau erfassen.

Die „wesentlichen Zwecke"! Hiermit geschieht der selbe Sprung aus der Spekulation ins Praktische, den unsere Wissenschaft der Natur im XV. und XVI. Jahrhundert tat. Die Hellenen — und ewig verehrungswürdig bleiben

sie dafür — hatten den Kosmos als ein Kunstwerk aufgefasst; jede Erklärung musste darum menschlich sein, harmonisch, logisch, einleuchtend, vernünftig; der Germane erwachte zu dem Bewusstsein: auf diesem Wege kommen wir nicht weiter, wir schränken die Natur in die Grenzen unseres Menschtums ein und finden nur uns selber wieder; setzen wir uns ein anderes Ziel: die Natur beherrschen! Wer herrschen will, verzichtet, schränkt sich selber ein, dafür aber wächst er an dem Beherrschten empor. Mephistopheles sagt mit Recht: wer sechs Hengste zahlen kann, rennt zu als hätt' er vierundzwanzig Beine; das ist die Allegorie für das hier Gemeinte; ich verzichte aufs Gehen und komme um so schneller vorwärts. Nichts führt so weit, so unberechenbar weit über uns selbst hinaus wie ein methodisch richtig erfasster Zweckgedanke. Der Mensch, der zuallererst ein Pferd einritt, ist gewiss für einen Narren gehalten worden; die unermesslichen Folgen dieses Gedankens für das Menschengeschlecht konnte keiner ahnen. Die Begründer unserer exakten Wissenschaft gingen ähnlich vor. Freilich mussten auch sie wieder gestalten; Wissenschaft bedeutet nicht bloss etymologisch, sondern ist auch wirklich „gestaltetes Wissen"; anstatt aber — wenn Sie mir den Ausdruck erlauben — anstatt wie die Hellenen der Natur vorzugestalten, gestalten sie ihr nach. Von der sogenannten höheren Mathematik, die zu diesem Zwecke jetzt erfunden ward, sagt der bedeutende Mathematiker Carnot, sie sei „voller rätselhafter Annahmen" *(énigmes)*, die der Mathematiker selber nicht recht verstehe, und gerade diese Annahmen seien es, denen sie ihre überlegenen Leistungen verdanke[587]), und Berkeley, der
622 Philosoph, findet diese ganze Mathematik darum *shocking to good sense*, d. h. sie verletze den gesunden Menschenverstand. Auf die heutige Vorstellung des Äthers als *énigme* und als *shocking to good sense* habe ich Sie in diesen Vorträgen öfter hingewiesen (z. B. S. 199 fg.). Was war nun der Leitstern bei so unerhörten Leistungen? Man behielt

die „wesentlichen Zwecke“ im Auge; ihnen, d. h. der Erreichung dieser Zwecke ward alles geopfert, selbst, wenn es sein musste, der sog. gesunde Menschenverstand — der Hochnasige, der Philister, der Pharisäer — und auch, wenn es nicht anders ging, die Durchsichtigkeit und (dies wohl immer) die Abgeschlossenheit, ohne die kein Grieche am Gedankenwerke Freude gefunden hätte. Diesen selben entscheidenden Schritt tut nun Kant: „Philosophie ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“.

Jetzt, wo der Hauptpunkt, auf den es ankommt, klar erfasst ist, wollen wir den ganzen Satz analysieren. „Philosophie ist die Wissenschaft....“ Aristoteles hatte die Philosophie als „Lehre vom Göttlichen“ (θεολογική) aufgefasst; denn ihr Zweck bestehe darin, „letzte Prinzipien“ aufzufinden, und das letzte Prinzip — der „erste Beweger“ — sei Gott; mehr oder weniger im Ausdruck modifiziert, aber dem Ziel nach identisch bis heute — bis Spencer, Mach, Haeckel, Hartmann usw. — die Definition dessen, was die Menschen als Philosophie erstreben; selbst Descartes — der Einzige — schrieb *Principia* und vermeinte, die Welt objektiv erklärt zu haben. Kant dagegen sagt: Philosophie ist „Wissenschaft“, d. h. sie ist nicht Erklärung aus Prinzipien, nicht „Luftbaumeisterei“ *(Tr., 1. T., 3. Hptst.)* mit dem Ungewussten oder Unbewussten, sondern systematische Gestaltung des Gegebenen, des Gewussten[588]). Sie ist „Wissenschaft von der Beziehung . . .“ also weit entfernt, auf Beziehungsloses, Erstes, Unbedingtes hinzusteuern, ist sie schon ihrer Grundlage nach eine Erforschung von Verhältnissen zwischen verschiedenerlei. „Von der Beziehung aller Erkenntnis . . .“ nicht also — merken Sie das wohl! — ist von einem „Wesen 623
der Erkenntnis“ die Rede, ebensowenig wie bei Newton von dem Wesen der Bewegung im Raume; die Erkenntnis ist da, sie ist Tatsache, und wenn wir sie untersuchen, so geschieht es nicht wie bei unseren Schulphilosophen der

Spekulation wegen, um alles hübsch einwandfrei und logisch elegant hinzustellen, sondern um die Beziehung dieser Erkenntnis auf etwas anderes wissenschaftlich festzustellen. Und worauf? „Auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft . . .“. Wie nütze ich meinen menschlichen Schatz an Erkenntnissen aus, theoretisch und praktisch? Wie mache ich es, dass ich nicht schwärme und dilettiere und entweder unsicher hin und her wanke oder starrsinnig verbohrt an einem Flecke bleibe? Meine Zwecke deuten nach allen Richtungen über mich ins Unendliche hinaus; die Geschichte zeigt mir ein Chaos voll dunkler Bestrebungen. Kant antwortet: höre auf mit den „Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik“ *(Tr., 2. T., 1. Hptst.)*; höre auf mit dem Dogmatisieren der Theologen und der Materialisten; höre auf mit den Kindereien aus Physiologie und Psychologie, die hier nichts zu suchen haben; mache es, wie Physik und Kosmologie es gemacht haben; lass den Zweck — nicht die Erkenntnis — massgebend sein; sobald die Erkenntnis als Mittel aufgefasst wird, wird sie biegsam, wie die Mathematik biegsam geworden ist, und rankt sich an Aufgaben empor, die aus eigener Kraft zu umfassen sie die Befähigung nicht besitzt. Natur und Freiheit, beide führen hinaus ins ewig Unergründliche; gestalte so, dass die Beziehung aller Erkenntnis auf die Zwecke der Vernunft — Beherrschung der Natur und bewusste, beherrschende Ausbildung der Persönlichkeit — in einen systematischen, einheitlichen, architektonischen Zusammenhang gebracht werde, d. h. mache daraus eine Wisssenschaft.

Und jetzt die zweite Hälfte des köstlichen Glaubensbekenntnisses: „nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber der Vernunft“! Mit diesen Worten wird die soeben bezeichnete Auffassung der Aufgabe, die Auffassung des zu behandelnden Stoffes noch genauer bestimmt und vor Missdeutung geschützt. Das „nicht Vernunftkünstler“ be-

deutet bei Kant: man soll nicht nach einem „absoluten Grunde", nach einer *cause des causes*, nach einem „Prinzip" suchen; das alles ist überflüssig, ist Zeitverlust, es ist „eine an blossen Begriffen klaubende Vernünftelei", gleichviel (Kant fügt das ausdrücklich hinzu) ob es Logiker, Mathematiker oder Naturkundige unternehmen; denn 624 auch der Naturforscher wird „nur Vernunftkünstler", sobald er diesen Weg wandelt *(a. a. O.)*. Und trotzdem soll der Mensch „Gesetzgeber der Vernunft" sein? Dieses Wort kann nur verstehen, wer weiss, in welchem Masse gesetzgebend der Menschengeist in Mathematik und Physik vorgegangen ist, um die einzigen ganz exakten Wissenschaften zu begründen und auszubauen — denn so meint es Kant. Hier deutet der Denker in die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Erkennens und seines Verhältnisses zu Natur und Freiheit. Goethe, der ungern den Ursprüngen nachging, sprach — wie Sie sich erinnern — von einer „exakten sinnlichen Phantasie", die er in dem Werdegang unserer Naturwissenschaften am Werke erblicke; Kant, der Zerleger unserer Vernunft, entdeckte gleichsam als ihren Mittelpunkt oder als das Blut des Ganzen eine Funktion, die er die „produktive Einbildungskraft" nennt[589]). Während Goethe nur ein letztes Ergebnis ins Auge fasste, hatte Kant hiermit einen Vorgang aufgedeckt, ohne welchen überhaupt keine Erkenntnis stattfinden kann. Um mich nun nicht über die Grenzen verleiten zu lassen, die mir hier gesteckt sind, will ich nur das eine bemerken: „produktiv", d. h. erzeugend, schöpferisch, gesetzgebend muss diese Einbildungskraft darum sein, weil es ohne Einheit keine Erfahrung, keine Erkenntnis gibt; diese Einheit muss aber der Erkennende selber „produzieren", selber schaffen; woher sollte er sie sonst erhalten? gegeben ist sie ihm von aussen nicht. Sie sehen, hier ergreifen wir wieder die starke Hand Dionyso-Plato's: im Vielen das Eine erblicken, das ist das mehr als Prometheische Geschenk der Götter an das Geschlecht der Menschen; da-

durch sind wir Menschen, d. h. haben wir Vernunft. „Erfinden", „Dichten" . . . so spricht Plato, der Poet; „produktive Einbildungskraft", sagt Kant, der Analytiker. Jegliche Erkenntnis, also alles Wissen — auch das einfachste — setzt eine schöpferische Tat voraus. Und was ist denn Wissenschaft, wenn nicht ein Wissen des Wissens? ein Wissen auf höherer Stufe? also die Kunst, eine noch grössere Mannigfaltigkeit zu vereinheitlichen? Einer der ersten lebenden Mathematiker, Poincaré, sagt von der exakten Wissenschaft: „Ihr wahres, ihr einziges Ziel ist Einheit". Und die Denkmethoden der Physiker beschreibt 625 er als „ein Biegen und Beugen der Natur, bis sie den Ansprüchen des Menschengeistes [also diesen Ansprüchen nach Einheit] sich fügt"[590]). Das ist, was Kant unter „Gesetzgeber" versteht. Der Philosoph — und das heisst für Kant der denkende Mensch oder vielmehr die denkende Menschheit in ihrer Gesamtheit — soll Gesetzgeber der Vernunft werden, statt wie bisher Vernunftkünstler zu sein. Bisher hat die Vernunft in Selbstherrlichkeit dagelegen und sich kunstgerecht in den Schwanz gebissen; jetzt soll sie *dienen*, „wesentlichen Zwecken" dienen, den Zwecken meiner Persönlichkeit; ich Mensch, ich befehle es. Und wie ich, bewusst und entschlossen und ohne des Hohnes und des Besserwissens der Schulmänner zu achten, eine Mathematik mir erfand, nicht als Selbstzweck, sondern um damit den unfassbaren Phänomenen der Natur so gut wie möglich, so nahe wie tunlich beizukommen — so bin ich entschlossen, jetzt „alle Erkenntnis" in ähnlicher Weise frei und zielbewusst zu verwenden; denn ich bin Gesetzgeber, und anstatt dass meine Zwecke sich nach meiner Erkenntnis richten, soll hinfürder meine Erkenntnis nach meinen Zwecken gerichtet werden. Dazu bedarf es — bei dem grösseren Unternehmen nicht weniger als bei dem beschränkteren — einer Wissenschaft; diese Wissenschaft nenne ich Philosophie, und ich verstehe darunter: „systematische Einheit des Mannigfaltigen und vermittelst der

selben die Ermöglichung des grösstmöglichen Vernunftgebrauches“[591]).

Das also ist Kant's allgemeine Auffassung des zu behandelnden Stoffes. Der gewaltige Unterschied zwischen der Einheit, die Kant hier verlangt — der systematischen, wissenschaftlichen, auf die menschlichen Zwecke gerichteten, die praktische, grösstmögliche Ausnützung der Vernunft erstrebenden Einheit — und der Einheit aller Vernunftkünstler in ihren sogenannten „philosophischen Systemen“ steht Ihnen gewiss nunmehr klar vor der Seele. Es ist nicht übertrieben, wenn wir sagen, es handelt sich um eine völlig verschiedene Sache, der Stoff ist ein anderer. Diesen Stoff gewählt und den anderen verworfen zu haben, das nenne ich Gedankenstil; er deckt das Allerpersönlichste in dieser Persönlichkeit auf. Sie erkennen aber zugleich, wie gebieterisch dieser neue Stoff seine neue Form erheischte, ebenso gebieterisch, wie die neue Kosmologie zur notwendigen Voraussetzung eine neue Mathematik und Physik hatte. Hier kann man wirklich in einem 626 gewissen Sinne behaupten: die Form ist der Stoff. Was ist denn unsere ganze moderne Physik, wenn nicht eine Form? wenn nicht eine Gestaltung, durch welche das Mannigfaltige — und wenn auch mit Anwendung manchen Biegens und Beugens — vereinheitlicht und dadurch „gewusst“ wird? Und nur durch diese gesetzgeberisch eingeführte Form hat sich dann der Horizont nach und nach erweitert, indem immer neue Tatsachen, die ohne die neue Form für unsere Erkenntnis gar nicht wissbar gewesen waren, nunmehr — dank ihr — sich uns entdeckten. Genau die selbe Bedeutung legt Kant *seiner Form* bei; sie ist für den Stoff, den er uns erschliessen will, das unerlässliche Werkzeug; durch sie erst wird die Philosophie „Wissenschaft“, und nur echte Wissenschaft, nicht Spekulation, ist befähigt, ein Gesetzgeber zu werden und die wesentlichen Zwecke des Menschen zu fördern.

So viel über das Allgemeine. Sobald wir aber Kant's

Stoff näher und sozusagen technisch ins Auge fassen, wird die gesuchte Begriffsbestimmung schwieriger. Hier müssen wir vorsichtig — Schritt für Schritt — vorgehen, sonst werden unsere Vorstellungen undeutlich, und wir verstehen nicht wirklich, sondern waten in Worten umher.

Vernunft und Natur

Subjektiv betrachtet ist Kant's Stoff die Vernunft, objektiv betrachtet ist es die Natur.

Diese Aussage wäre an und für sich einfach genug; nur müssen Sie begreifen lernen, dass Kant die Vernunft in der Natur und die Natur in der Vernunft aufdeckt und systematisch untersucht. Somit erweist es sich, dass die transcendentale Methode in Wirklichkeit völlig ausserhalb dieser uns geläufigen Unterscheidung in „subjektiv" und „objektiv" liegt, ja so ganz ausserhalb, dass jede fortgesetzt einseitige Betonung des einen oder des anderen Standpunktes die besondere Art dieser Weltanschauung bis zur Unkenntlichkeit fälscht. Dies pflegt namentlich nach einer Richtung hin zu geschehen: Kant's Philosophie wird von den meisten als Rationalismus aufgefasst, also als reine Vernunftlehre, und nur diese Auffassung erklärt es, wenn man noch immer Fichte, Schelling, Hegel — also die ganze Entwickelung zum Panlogismus, zur Lehre der All-Vernunft als einziger Wirklichkeit — für eine unmittelbare Fortsetzung und Weiterbildung Kant's auszugeben wagt. 627 Dies ist grundfalsch. Denn der Begriff des Transcendentalen stellt als erstes fest — wie wir es jetzt oft und gründlich erörtert haben — dass überall, auf allen Stufen des Bewusstseins, zweierlei zusammentrifft und zusammentreffen muss, sowie, dass jeder Versuch, hinter der Zweiheit eine Einheit nachzuweisen, zwecklos ist, weil der Grundlage entbehrend. Eine isolierte Vernunft ist darum von Kant's Standpunkt aus ein wahnwitziger Gedanke, und der — Fichte und seinen Nachfolgern gemeinsame — Grundsatz „die logische Wahrheit ist die reale" ist geradezu eine Verhöhnung von Kant's Kritik. Vielmehr lehrt

Kant, die Logik sei eine rein formale und völlig inhaltsleere Disziplin, die höchstens „Titel zu möglichen Methoden" *(r. V. 736)* geben kann, die aber „uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehrt" *(r. V. 86)*; darum sei ihr Gebrauch jenseits des physisch Gegebenen „sophistisches Blendwerk" und „grundlose" Anmassung" *(r. V. 88).* Wie anders geht er selber zu Werke! Als er die Bedeutung der Organisation der Vernunft kritisch untersuchen will, wendet er sich an die Natur: dies ist schon an und für sich das einfachste und herrlichste Beispiel der transcendentalen Methode. Er richtet den Blick auf die Natur und fragt sich: „Welche Grundsätze befolgt der Mensch in seinem Urteilen dort, wo er eine exakte Kenntnis der Vorgänge der Natur erzielt hat?" Es ist dies, wie Sie sehen, genau das Experimentalverfahren aller empirischen Forschung. Die exakte Naturwissenschaft ist da, sie ist Tatsache, sie bewährt sich als solche seit mehreren Jahrhunderten; welche Urteile setzt sie nun voraus? das heisst, wie hat sich der Verstand verhalten, als er diese so weit reichende Übereinstimmung mit den Phänomenen der Natur bewerkstelligte? Wollte ich, um die Vernunft zu erforschen, die Vernunft allein befragen, ich besässe gar kein objektives Kriterium, vielmehr befände ich mich dort, wo die Scholastiker von ehedem und heute sich befinden, ich wäre Vernunftkünstler, nicht Gesetzgeber der Vernunft; in der exakten Naturwissenschaft dagegen wird meine Vernunft immerfort am Zaume geführt, sie kann weder nach rechts noch nach links weit abweichen; hier herrscht Gesetz; darum befrage ich die exakte Wissenschaft. Bei dieser so schlicht und gewissenhaft empirisch getanen Frage entdeckte nun Kant eine grundlegende transcendentale Tatsache, für die er einen sehr einfachen Namen einführte: „Der Verstand ist das V e r m ö g e n d e r R e g e l n"[592]), womit gesagt sein soll: um exakte Wissenschaft der Natur zu gewinnen, kann die Vernunft nicht nach Belieben herumschwärmen, sondern es gibt gewisse Regeln, nach 628

denen wir Erfahrungen verknüpfen und über das Erfahrene nachdenken müssen, die allem „Wissen“ über die Natur und — auf einer höheren Kulturstufe — allem wissenschaftlichen Begreifen der Natur zu Grunde liegen; es sind dies die transcendentalen Verstandesurteile; nur vermittelst dieses einen, ganz bestimmten, aus genau ineinandergreifenden Bestandteilen zusammengesetzten Systems von Verstandesregeln wird die Mannigfaltigkeit zur Einheit gebracht[593]. (Ein System muss es sein, sonst wäre keine Einheit möglich). Darum heisst der Verstand auch das „Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln“ *(r. V. 359)*. Erst auf diesem Wege empirischer Naturerforschung entdeckte dann Kant die Bedeutung des hergebrachten Schemas der formalen Logik; dieses Schema der formalen Logik ist nämlich ein Ergebnis des unbewusst befolgten natürlichen Systems der transcendentalen Verstandesurteile. Jetzt, wo er diese Entdeckung gemacht hatte, konnte Kant auch dieses von Aristoteles überlieferte logische Schema systematisch ausbauen und ergänzen, und so gelangte er schliesslich von den Grundurteilen (oder „Regeln“) zu der Entdeckung und Aufzählung der Grundbegriffe, das heisst zu seiner Tafel der reinen Verstandesbegriffe (auch Kategorien genannt)[594]. So ruht denn das scheinbar ganz Abstrakte, ganz Subjektive in Kant's System, seine weitest gehende Analyse des Mechanismus der Vernunft, in Wirklichkeit auf einer Analyse der Natur, wie sie uns die exakte Wissenschaft zeigt. Zugleich aber entdecken wir als grundlegend für die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur eine bestimmte Organisation der Vernunft.

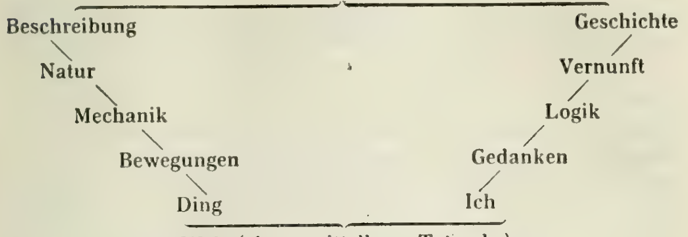
Auf das Einzelne kann ich hier nicht eingehen; was wir bei unserer Erforschung der Persönlichkeit zu beachten haben, ist nur dieses: als Kant die Vernunft kritisch analysieren wollte, befragte er die Natur; als er die systematisierte Natur — d. h. die Wissenschaft — verstehen

wollte, zerlegte er die Vernunft; das ist transcendentale Methode; wer anders vorgeht, kennt den Stoff nicht, der hier zur Untersuchung vorliegt. Wo es nicht zweierlei gibt, 629 gibt es überhaupt kein Denken; alles Denken ist Beziehen, und jedes „Verstehen" ist ein Beziehen, welches das Rückbeziehen gestattet. Jene transcendentalen Verstandesurteile und die durch ihre Vermittlung entdeckten Grundbegriffe sind natürlich ebensowenig Ursache der Natur wie Wirkung der Natur. Wohl sagt Kant: „Der Verstand ist die Gesetzgebung für die Natur, das ist, ohne Verstand würde es überall nicht Natur, das ist synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" *(r. V., I. 126 fg.)*; der Nachdruck liegt aber hier auf „Gesetzgebung" und „Regeln"; was lebt, muss organisieren (siehe S. 480 fg.), und was wir Naturgesetze nennen, sind Formen, die das Denken der Natur aufzwingt, um sie zu verstehen. Doch das Umgekehrte gilt genau ebenso: wer kann denn zeigen, dass es nicht Natur sei, welche „Vernunft zuerst möglich macht", wirft Kant gelegentlich ein *(r. V. 654)*; und über die Naturphilosophen, die „mit Begriffen a priori in der Natur herum pfuschen", hält er strenges Gericht und sagt, von ihren Schritten werde „die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehalten" *(r. V. 753 fg.)*. Weit entfernt also, auf Panlogismus, auf eine Verherrlichung der blossen, losgelösten Vernunft, auf den absoluten Geist, auf die wahnwitzige Behauptung „das Vernünftige ist das Wirkliche" zu führen, schliesst Kant's Standpunkt dergleichen von vornherein aus. Der „eigentlich uns vorgesetzte Lehrer", sagt Kant, ist die empirische Erfahrung; wie sehr auch die Vernunftspekulationen „unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft auftreten", sie besitzen keinen Wert, sobald „das Substratum der Anschauung" fehlt *(r. V. 498 fg.)*. Jene bezeichneten Verstandesregeln sind eben nichts weniger, aber auch nichts mehr als ein Ausdruck für transcendentale Verhältnisse: wohl geben sie der Natur das Gesetz, sie erhalten es aber zu-

gleich von ihr in einem anderen Sinne; Subjekt und Objekt bedingen sich gegenseitig: das Subjekt steuert das Objektive bei, nämlich das Gesetz, das Objekt gibt aber das Subjektive, nämlich die Empfindung. Dies ist jene Einsicht, deren glückliche Formulierung wir schon vorhin heranzogen: ,,Wechselseitig als Grund und Folge im Gegenverhältnisse stehend, machen sie ein Ganzes aus" (vgl. oben S. 614 fg.).

Aus allen diesen Erwägungen geht hervor, dass wir Kant's Stoff höchst mangelhaft und irreführend bestim-
630 men, wenn wir einzig das Rationale und Subjektive darin erblicken und ihn mit der Auffassung des philosophischen Stoffes bei Hegel, Fichte, Schopenhauer, Spinoza, Bruno in eine Reihe stellen; vielmehr ist Kant's transcendentale Methode, seine Auffassung des Gebietes der wissenschaftlichen Philosophie weder subjektiv noch objektiv, weder Vernunft noch Natur; sie ist diesseits von beiden; sie erblickt das Objekt nur im Subjekt und das Subjekt nur im Objekt. Nun ist es uns Menschen allerdings unmöglich, uns dauernd auf dem Gleichgewichtspunkt zu halten; um uns zu verständigen, müssen wir entweder zu subjektiver oder zu objektiver Ausdrucksweise greifen, und darum lässt sich auch Kant's System sowohl objektiv (empiristisch) wie subjektiv (rationalistisch) verstehen. Die schematische Tafel, die ich am Anfange des Vortrages hier an der Wand entwarf (S. 559), zeigt Ihnen gleichsam einen Plan oder Aufriss der Weltweisheit vom subjektiven Standpunkte aus entworfen; die Vernunft, das Ich, ist hier zugleich Wurzel und Krone. Dieser Plan fordert aber vom Standpunkt des Kantischen Denkens, wie Sie jetzt verstehen, als Ergänzung einen objektiven Widerpart, der nicht gar so schwer zu entwerfen sein dürfte. Hier muss natürlich die Welt, nicht das Ich, das Allumfassende sein. Ich glaube, der Plan würde etwa folgendermassen ausfallen müssen:




Mir schwebt dabei die selbe Disposition vor wie bei der ersten Tafel: zuunterst die Methoden, dann die Tatsachen, die von diesen Methoden erfasst werden können, dann die Begriffe, dann die Ideen, zuletzt die allgemeinsten Vorstellungen; diesmal aber vom Standpunkt des Objektes aus. Interessant ist bei dieser Fassung, dass man „Ding" und „Ich" sofort als das erkennt, was sie, objektiv betrachtet, 631 sind, nämlich als Methoden. Denkt man sich die Welt als ein Vorangehendes, das „die Vernunft erst möglich macht" — und transcendental ist dies natürlich ebenso zulässig und ebenso unzulässig wie die entgegengesetzte Annahme und bedeutet nichts weiter als einen bildlichen Ausdruck — so ist das Ich die „Methode", welche die Welt befolgt, um zu Vernunft zu gelangen. Wissenschaft und Religion sind hier — im Gegensatz zur anderen Tafel — ausgeschlossen, weil einzig die Vernunft vereinheitlicht; um das zu können, muss sie aber voraussetzen, dass sie die Welt — wenigstens in einem gewissen Sinne — umfasse und ihr Gesetze auferlegen dürfe, nicht wie hier, dass sie nur ein Bruchstück der Welt sei. Der konsequente Materialismus schliesst, wie man sieht, nicht nur alle Religion, sondern auch alle Wissenschaft aus; denn die Welt (Natur im umfassendsten Sinne) ist ihrem Wesen nach Mannigfaltigkeit und kann nur auf der einen Seite zu Naturbeschreibung ins Unendliche, auf der anderen zu Geschichte ins Nieendende führen; Naturbeschreibung ist

aber ebensowenig wie Geschichte „Wissenschaft". Die Vernunft ist hier als eine Vielheit von Monaden aufzufassen, die Natur nicht in der Bedeutung unserer ersten Tafel als „einfach", wie das ein Newton, um Wissenschaft zustande zu bringen, musste (*Principia*, Buch III, Regel 1), sondern als eine Unendlichkeit von Dingen, aus deren Bewegungen zwar der formelle Begriff einer Mechanik, nie aber eine gesetzmässige Erkenntnis sich ergeben kann; Gesetz — auch was wir als Naturgesetz zu bezeichnen pflegen — hat nur innerhalb des menschlichen Gemütes Sinn; der Verstand gibt das Gesetz, ebenso wie die Vernunft die Idee gibt; das wusste Plato, das beweist Kant . . . . .

Lassen wir das alles; es sind Spitzfindigkeiten; ich habe mit dieser zweiten Tafel wie mit der ersten nichts weiter vorgehabt als Ihre Gedanken ein wenig aus der durch vieltausendjährige Gewohnheiten hervorgerufenen Erstarrung aufzustöbern. Jetzt dürften Sie das Objektiv-Subjektive in Kant's Auffassung deutlich genug einsehen, um eine subjektive und eine objektive Definition des transcendentalen Stoffes zu verstehen, ohne von deren notwendiger Einseitigkeit irregeführt zu werden.

Subjektive Definition

Bei der subjektiven Begriffsbestimmung brauche ich mich nicht lange aufzuhalten; sie ist Ihnen schon geläufig und lautet in ihrer knappsten Formulierung: das Transcendentale betrifft die „Möglichkeit der Erkenntnis" 632 (*r.V. 80*), also die Möglichkeit der Vernunft überhaupt. „Möglichkeit" heisst hier, wie Sie bereits hinreichend belehrt sind, nicht eine „Erklärung" im Sinne von Ursache und Wirkung, sondern ein „Begreifen" durch systematische Einsicht in die organische Zusammengehörigkeit. Vielleicht ist es zweckmässig, dieser knappen Definition in einem absichtlich formalistisch und schulmässig gehaltenen Satze etwas ausführlicheren Ausdruck zu verleihen: die Transcendentalphilosophie bezweckt die architektonische Vereinheitlichung in ein klar gegliedertes, naturge-

treues, gesetzgebendes System aller durch kritische Analyse entdeckten transcendentalen Beziehungen, deren Verknüpfung die menschliche Vernunft (als Inbegriff aller Erkenntnis) ausmacht.

Objektive Definition

Nun aber die objektive Begriffsbestimmung des transcendentalen Stoffes. Auch sie finden wir bei Kant, und zwar in der selben ihm eigenen schlichten Gradheit des Ausdrucks. In den *Prolegomena, § 36*, schreibt er: der höchste Punkt, den transcendentale Philosophie nur immer berühren mag, ist die Frage: wie ist Natur selbst möglich? Und in einer kleinen, anregungsreichen, aber ausser von Fachmännern selten gelesenen Schrift aus dem Jahre 1788, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, finden wir den selben Gedanken zu einer ganz knappen Formel zusammengezogen: ,, . . . die Möglichkeit einer Natur überhaupt, das ist die Transcendentalphilosophie . . . .", also kurzweg: Transcendentalphilosophie ist die Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt. Dies ist, wie Sie sehen, die buchstäblich genaue Umwendung — und dadurch Ergänzung — der subjektiven Definition, nach welcher ,,transcendental" die ,,Möglichkeit der Erkenntnis" bezeichnet. Die Wendung ist überraschend kühn, doch trifft sie den Nagel auf den Kopf[595]). Die Transcendental-Philosophie fragt nicht 633 k a u s a l nach der Möglichkeit einer Natur, sie sucht nicht nach einer Ursache — noch weniger nach einem ,,absoluten Grunde", nach einer *cause des causes* usw.; ganz im Gegenteil gesteht sie ein, sie wisse zunächst gar nicht, was sie sich überhaupt unter dem Begriff einer ,,Ursache" denken solle (siehe oben S. 581); sondern, wie Kant mit verblüffender Einfachheit sagt, die Möglichkeit der Natur ,,ist" die Transcendentalphilosophie. Mit anderen Worten: dass die Natur möglich ist, kann nicht in Frage gezogen werden; wenn schon die Wissenschaft uns als unanfechtbare Tatsache galt, so wird kein Mensch, der bei Troste ist, das Dasein der Natur bezweifeln; wie verhält

es sich nun mit dieser Möglichkeit? Dass es nicht blosse Empfindungen und Reaktionen auf sie gibt, sondern Eine als einheitlich gedachte und als einheitlich sich bewährende Natur — das ist und bleibt das Grundrätsel (neben dem Rätsel der einheitlichen Vernunft). „Erklären" kann man es natürlich nicht; Wissenschaft lehrt nur begreifen; wie aber machen wir diese Möglichkeit begreiflich? wie gestalten wir diese Erkenntnis zu einer exakten Wissenschaft? Diese Frage ist die transcendentale Frage, objektiv aufgefasst. Um nur ein Beispiel zu geben: Hume hatte gezeigt, den Begriff der Ursache (und Wirkung) könne das Ich unmöglich der Erfahrung der Natur entlehnen, und schloss daraus, dieser Begriff bestehe als solcher nicht zu Recht; hier wird, wie Sie sehen, die Erfahrung als ein gewisses Etwas vorausgesetzt und das Ich als ein gewisses anderes Etwas, das über die Erfahrung nachdenkt und sich darüber richtige und falsche Begriffe macht. Kant geht anders zu Werke. Er sagt: „Im transcendentalen Erkenntnis . . . . ist die Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich 634 nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse . . ." Bis hierher, wie Sie sehen, geht Kant mit Hume; er fährt aber fort: „sondern er [nämlich der transcendentale Beweis] zeigt, dass die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre" *(r. V. 811).* Allerdings wird der Begriff der Ursache und Wirkung (Kausalität) nicht aus der Erfahrung entnommen, er gehört aber zu dem Bestande jener vorhin genannten Verstandesregeln, ohne die keine Erfahrung stattfinden würde und darum auch keine Möglichkeit der Natur gegeben wäre; nun findet aber die Erfahrung statt, und die Natur ist da: folglich besteht der Begriff „Ursache" zu Recht. Plato hatte es in seiner allegorischen

Weise ausgedrückt: „Die Ursache ist der Vernunft verwandt“ *(Philebos 31 A)*; Kant fasst es in eine praktisch brauchbare Formel zusammen: „Die transcendentale Wahrheit geht vor aller empirischen vorher und macht sie möglich“ *(r. V. 185)*; „die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist zugleich das allgemeine Gesetz der Natur“ *(P. § 36)*. Hierin eben besteht „die Möglichkeit einer Natur“. Das ist die Kopernikanische Umkehrung, die der Begriff des Transcendentalen im Denken bewirkt.

Alle Philosophen, sagt Kant, sind an dem Versuche, den Satz des zureichenden Grundes (Wirkung = Ursache) zu beweisen, gescheitert; man kann eben nicht über das hinausgehen, was eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ausmacht — wenigstens nicht in einer Philosophie als Wissenschaft. Wenn ohne eine bestimmte Verknüpfung „das Objekt der Erfahrung unmöglich ist“, so ist es leeres Wortgedresche, diese Verknüpfung für unnötig oder fraglich auszugeben; das Objekt der Erfahrung ist da, folglich muss die Verknüpfung da sein. Das muss uns aber und kann uns auch genügen; „was notwendig das Dasein der Dinge ausmacht, gehört zur Transcendentalphilosophie“ *(Üg. III, 314)*; weiter erstreckt sich ihr Gebiet nicht. Die in diesem Sinne durchgeführte Untersuchung ist Transcendentalphilosophie, objektiv aufgefasst.

Von den verschiedenen möglichen Definitionen des von Kant behandelten Stoffes haben wir somit zwei besonders wichtige herausgegriffen: die Möglichkeit der Vernunft, die Möglichkeit der Natur; hierbei wollen wir es bewenden lassen; eine dritte, die Möglichkeit der Freiheit, werde ich erst später in einem anderen Zusammenhange 635 in Betracht ziehen. Als abschliessende Ergänzung muss ich jetzt einige verneinende Bestimmungen hinzufügen; um gewissen schier unausrottbaren Missverständnissen zu entgehen, ist es nämlich unerlässlich, nicht bloss zu wissen, was das Transcendentale ist, sondern auch was es nicht ist; denn Kant's Gedankenstil werden Sie noch

immer missdeuten, wenn Sie die so scharf gezogenen Grenzen des Transcendentalen nicht kennen.

Nicht-transcendent

Zunächst ganz kurz zwei Verneinungen, die fast nicht in den Rahmen dieser Vorträge gehören, da sie die Terminologie, also die Technik des Systems betreffen, die ich aber nichtsdestoweniger erwähnen will, um Ihnen Schwierigkeiten bei Ihrem späteren Studium zu ersparen.

„Transcendental“ ist nicht „transcendent“. Den Unterschied zwischen transcendental und transcendent können wir leicht in eine Allegorie fassen: das Transcendentale ist das Gebiet diesseits aller Erfahrung, das Transcendente ist das Gebiet jenseits aller Erfahrung; das Transcendentale sucht die Bedingungen festzustellen, unter denen die Erfahrung stattfindet, Erfahrung ist ihr Endziel; dagegen nimmt das Transcendente von der Erfahrung aus seinen Flug, um in dem, was jenseits der Erfahrung liegt, Aufschluss über Wesen und Bedeutung dieser unserer Erfahrung zu erlangen. Darum übersetzt Kant transcendent durch „überfliegend“ und „überschwänglich“. Beim Studium von Kant's Werken ist es sehr wichtig, sich diese Unterscheidung der zwei ähnlichen Ausdrücke vor Augen zu halten, und zwar um so wichtiger, als Kant selber uns hier mit Erläuterungen wenig entgegenkommt, woraus manches arge Missverständnis entstehen kann. So sind z. B. alle unsere Ideen (in dem Sinne, den Kant dem Worte beilegt) und unsere Vernunftbegriffe (vergl. S. 72 fg.) ihrem Ursprunge nach transcendent, sie „übersteigen die Grenze aller Erfahrung“, und Kant sagt ausdrücklich, ihr objektiver Gebrauch sei „jederzeit transcendent“ *(r. V. 383 fg.)*; dennoch nennt er selber diese Ideen, die jederzeit transcendent gebraucht werden, fast immer „transcendentale Ideen“! Das hängt folgendermassen zusammen: die Ideen entstehen zwar alle (ja, wir können hier das Heer der Platonischen dazunehmen) jenseits der Erfahrung, sie entstammen aus dem Bedürfnis der Vernunft nach immer weiterer und weiterer Ver-

einigung; durch sie wird aber dann — Sie brauchen immer wieder nur an die Idee der Metamorphose zu denken und 636 können, wenn Sie wollen, die der Entwickelung dazunehmen — durch sie wird aber dann weitere Erfahrung gesammelt; insofern kommt also das Transcendente hinüber auf die diesseitige, transcendentale Seite; denn ist es auch selbst erst aus der Erfahrung entsprungen, und zwar als ein mutwilliges Überfliegen des Gegebenen, so dient es doch zuletzt als Stütze und Hebel für eine erst zu gewinnende Erfahrung. Der Streit zwischen Schiller und Goethe über Idee und Erfahrung genügt zur Aufklärung der ganzen Sachlage. So würde Plato z. B. sagen, der Begriff „Hund" ist eine Idee, eine transcendentale Idee, nicht eine Erfahrung im eigentlichen Sinne dieses Begriffs, und er hätte recht; könnten wir Menschen aber derartige Ideen nicht fassen, wären wir dazu nicht beanlagt, so bliebe unsere „Erfahrung" ein recht armseliges Ding; die Idee dient also der Erfahrung; das Transcendente ergänzt das Transcendentale. Trotzdem — oder vielmehr gerade deswegen — ist es von ungeheurer Wichtigkeit, hier genau zu unterscheiden. Denn unsere reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) und Verstandesurteile (siehe S. 628), dazu der Raum als Form unserer Anschauung, die Zeit als Schema für die Vereinigung von Verstand und Sinnlichkeit . . . . . das alles sind nicht transcendente, sondern rein transcendentale Bedingungen alles Erkennens, aller Erfahrung; sie gehen der Erfahrung als ihre *conditio sine qua non* voran und besitzen darum nicht bloss Objektivität und Notwendigkeit, sondern sie s i n d kurzweg „das" Objektive und „das" Notwendige; ihr Wert ist ein konstruktiver (wie Kant es nennt), sie erst bauen Erfahrung und mit ihr Erkenntnis auf. Wogegen den Ideen und Vernunftbegriffen nie ein anderer als ein regulativer Wert (wie Kant es nennt) zukommen kann; sie weisen einen Weg, sie helfen dem Verständnis nach, sie sind subjektive Methode, nicht objektive Denkweise und

Dingnotwendigkeit. Wenn wir das nicht wissen, laufen wir alle Tage Gefahr, die blosse Idee sich objektivieren und transcendentalen Gesetzeswert (statt bloss transcendenten Anleitungswert) beanspruchen zu sehen. „Denn wir haben es", sagt Kant, „mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht und sie als objektive unterschiebt . . . . . die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen" *(r. V. 354)*. Das ist genau, was wir heute mit der Entwickelungslehre erleben, einer prächtigen, vielverheissenden, regulativen Idee, geeignet wie wenige, ungezählte Tatsachen ans Tageslicht zu fördern, die sich aber auf einmal als objektiven Tatbestand gibt, Gesetze erlässt, dogmatischen Wert beansprucht, Religionen stürzt und gründet und unseren Verstand dermassen umnachtet, dass wir, ohne es auch nur zu bemerken, aller Logik und aller Anschauung hohnsprechen. Einzig Kant's Transcendentalkritik — mit der genauen Unterscheidung zwischen transcendent und transcendental — ist fähig, aus dieser Gefahr zu retten und Kulturmenschen aus uns zu machen, Menschen, heisst das, die sich selbst kennen und nicht von ihren eigenen guten Einfällen zu Narren gehalten werden.

637

Nicht Metaphysik

Eine zweite terminologische Unterscheidung: transcendental ist nicht „metaphysisch", und folglich ist auch Transcendentalphilosophie nicht Metaphysik. Seit Aristoteles bezeichnet Metaphysik die Philosophie der Theologie; auch Kant fasst sie so auf und sagt, sie habe „zum eigentlichen Zwecke ihrer Naturforschung nur drei Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" *(r. V. 395* und vgl. S. 7)[596]. Kant empfindet nun, wie wir es häufig im Laufe dieser Vorträge bemerkt haben, einen besonderen Widerwillen gegen alle Schulmetaphysik, und zwar aus dem einfachen

Grunde, weil sie über Dinge, die jenseits der Erfahrung liegen, disputiert und dogmatisiert, ohne dass sie sich jemals über den Wert ihrer rein logischen, in keiner Anschauung wurzelnden Behauptungen ausweisen könnte. „Einen finsteren Ozean", nennt er sie, „ohne Ufer und ohne Leuchttürme"[597]). Die Metaphysik ist gleichsam das Gegenstück zur empirischen Psychologie; erst d u r c h die Transcendentalphilosophie kann sie eine Wissenschaft werden; die Transcendentalphilosophie „muss notwendig vorhergehen" *(P. § 5)*; statt dessen bauen die Metaphysiker an ihren Luftschlössern seit Jahrtausenden lustig weiter und reissen sie sich gegenseitig um, ohne sich im geringsten um die Unterscheidung zwischen transcendent und transcendental, die wir soeben kennen lernten, noch um den Gegensatz dieser beiden zu der empirischen Erfahrung zu kümmern. Da die Metaphysik ganz im Jenseits haust, 638 ganz im transcendenten Gebiet, so kann sie, solange keine transcendentale Kritik vorangeht, behaupten, was sie will. „Zu kindischen Bestrebungen verleitet, hascht die Metaphysik nach Seifenblasen" *(P. § 13, Anm. III)*. — Nun hat aber Kant es trotz alledem bis ins hohe Alter nicht vermocht, von dem altgewohnten Worte ganz zu lassen, und so gebraucht er es denn häufig als Namen für das ganze, als vollendet gedachte S y s t e m der Transcendentalphilosophie; die „Kritik" wäre dann der negative, vorbereitende Teil, die „Metaphysik" die fertige, positiv vorgetragene, doktrinale, systematische Darlegung. Insofern wäre also eine Metaphysik als Wissenschaft doch möglich, sobald nämlich Kritik und Transcendentalphilosophie vorgearbeitet haben und wir im klaren Bewusstsein aller Grenzen daran gehen, „die ganze philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange" auszubreiten *(r. V. 869)*. Kant schwebt hierbei vor, dass eine endgültige Beantwortung der obgenannten, von jeher als „metaphysisch" geltenden Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erst durch die Tran-

scendentalphilosophie und ihre klare Systematik möglich geworden sei: durch die Unterscheidung in theoretische und praktische Vernunft sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ein für allemal aus der Wissenschaft der Natur entfernt; Transcendentes kann nicht empirisch bewiesen werden und besitzt immer nur regulativen Wert; es kann also gezeigt werden, dass Gott nur die Vorstellung eines „notwendigen, aber unbeweisbaren idealischen Wesens" sei, usw. Insofern beantwortet Transcendentalphilosophie die Frage der Metaphysik und kann selber darum in einem gewissen Sinne als „Metaphysik" bezeichnet werden. Doch ist es bemerkenswert, dass Kant im Laufe der Zeit das alte Schulwort immer weniger gebraucht und am Schlusse seines Lebens das ihm selber erst nach und nach in der ganzen Tragweite seiner Bedeutung bewusst gewordene Wort Transcendentalphilosophie mit Recht fast ausschliesslich anwendet[598]).

Nicht erklären, sondern begreifen

Jetzt aber eine wichtigere verneinende Bestimmung. Sie betrifft eine Frage, die wir heute schon öfters berührt haben, die ich aber doch nicht umhin kann, noch einmal 639 endgültig in Betracht zu ziehen; denn hier heisst es tief eingewurzelte Wahnvorstellungen aus der Kindheit des Menschendenkens von Grund aus vertilgen.

Um diese Grenze ein für allemal fest zu ziehen, führe ich folgende Worte Kant's an: „Der Transcendentalphilosoph gibt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu e r k l ä r e n, sondern begnügt sich, die Kenntnisse festzusetzen, aus welchen die Möglichkeit der Möglichkeit der Erfahrung b e g r i f f e n wird". Ist Kant's Stoff — wie wir vorhin sahen — die Möglichkeit, und zwar nicht bloss die Möglichkeit der Vernunft, die Möglichkeit der Natur und die Möglichkeit der Freiheit, sondern überhaupt „die Möglichkeit" kurzweg oder, wie er es hier mit der Naivität des Genies ausspricht, „die Möglichkeit der Möglichkeit", so handelt es sich für ihn keineswegs darum, nach sogenannten „Ursprüngen" und dergleichen

zu forschen — denn das hätte für ihn keinen Sinn — sondern diese Möglichkeit soll „begriffen werden", weiter nichts (vgl. S. 607). Der angebliche „Ursprung" ist stets noch unerklärlicher als das, war er erklären soll: Jehova, der die Welt aus Nichts erschafft, Haeckels Urzelle, aus der durch Zuchtwahl das Reich der Organismen entsteht, sind weit grössere Wunder als die Erscheinungen, denen sie zur Erklärung dienen sollen. Was dagegen Begreifen bedeutet, haben Sie vorhin von Goethe erfahren, und Sie lernten des weiteren einsehen, dass wir nur das begreifen, was aus Teilen besteht, und zwar aus Teilen, deren Beziehungen zueinander uns deutlich sind; denn das Begreifen ist seinem Wesen nach, wie vorhin bemerkt, ein Beziehen und Rückbeziehen; wir müssen also diese Möglichkeit, von der die Transcendentalphilosophie handelt, in Teile aufbrechen, das heisst analysieren. Dies wiederum kann hier nur durch kunstgemässe Annahmen, das heisst durch Hypothesen geschehen, weil die philosophischen Fragen erst bei letzten Dingen entstehen, wo wir keine Teile mehr in der Hand haben; doch wir haben das Beispiel der mathematischen Analysis vor uns, die — wie wir erst vorhin neuerdings sahen — von ungeheuerlich gewaltsamen Annahmen ausgeht. „Als Erstes nehme ich an, das Gesuchte sei schon gefunden": so tritt Descartes als Erfinder jener Methode des mathematischen Denkens 640 auf, ohne die wir den Siegeslauf exakter Wissenschaft nie hätten erleben können. Kopernikus bezeichnet selber seine Lehre als „eine mögliche Annahme, welche die Ableitung der beobachteten Bewegungen vereinfache"; also auch er will nicht „erklären", sondern das „Begreifen" erleichtern, weiter nichts; und wie glänzend seine Idee sich auch bewährt hat, das rein Hypothetische und die vorzüglich methodische Bedeutung des Ganzen zeigt sich daran, dass immer wieder einzelne Männer der exakten Wissenschaft, die über Geist und Musse verfügen, die heliozentrische Welttheorie in Frage ziehen oder wenigstens ihre Un-

beweisbarkeit haarscharf dartun[599]). „Ob ich sage: die Erde dreht sich, oder ob ich sage: es ist bequemer, sich die Sache so vorzustellen, als ob sich die Erde drehte — das kommt auf ein und das selbe hinaus“, bezeugt der Mathematiker Poincaré[600]). Kant geht nun in der Tat genau in dieser Weise zu Werke; die von ihm vorgeschlagene, der Kopernikanischen „analogische Umänderung der Denkart“ stellt er zunächst ausdrücklich „nur als Hypothese auf“, und zwar mit der Begründung, deren Richtigkeit Sie jetzt verstehen: „Die ersten Versuche einer solchen Umänderung sind allemal hypothetisch“ *(r. V. XXII, Anm.).* Freilich behauptet er, seine anfänglich gemachte Hypothese — nämlich als Erstes die Annahme, alles, was wir als Dinge wahrnehmen, seien nicht Dinge an sich, sondern ein Ergebnis aus zweierlei, Sinnlichkeit + Verstand; sodann aber die Lehre über alle anderen transcendentalen Verknüpfungen, aus denen Erkenntnis und mit ihr Welt und Ich entstehen — diese Hypothese, behauptet er, werde im weiteren Verlaufe seines kritischen Werkes als sichere Wahrheit „apodiktisch bewiesen“; dieses „bewiesen“ gilt aber nur in dem selben Sinne wie von den Grundhypothesen der kosmologischen Physik. Kopernikus wagte es, die Bewegungen der Himmelskörper „auf eine widersinnige Art“ zu deuten; das Ergebnis — das praktische Ergebnis: Galilei, Newton und der ganze Ausbau der Kosmologie bis heute — hat ihn glänzend gerechtfertigt; denn ohne seine widersinnige Annahme hätten die grundlegenden Ideen unserer heutigen Physik und Astronomie nie gedacht werden können. So und nicht anders meint es auch Kant:
641 die Art der Wahrheit, die er für sein System der Vernunft in Anspruch nimmt, ist keine andere als die, welche man dem Kopernikanischen System des Himmels zugestehen muss; nicht erklären, sondern begreifen wird bezweckt, und begreifen heisst Hypothesen aufstellen, die sich bewähren, die objektiv und subjektiv gleichmässig stichhalten, Hypothesen, aus denen fruchtbare Ideen hervor-

gehen und die zu einem architektonischen System von allseitigen Beziehungen führen. Insofern kann man von der Transcendentalphilosophie sagen, was man von aller theoretischen Wissenschaft sagen kann, sie sei vor allem eine Methode[601]). In jenen letzten Gedanken Kant's, aus denen ich so manches goldene Wort geschöpft habe, finden wir auch folgendes: „Transcendentalphilosophie ist nicht Erkenntnisart irgend eines Objektes der Philosophie, sondern nur eine gewisse Methode oder formales Prinzip zu philosophieren". Wie bewusst erfinderisch sich Kant diese Methode denkt, geht aus dem darauffolgenden Satze hervor, in welchem er ihren Zweck dahin präzisiert, „sich selbst das Objekt der Vernunft in Begriffen zu schaffen" *(Üg. III, 374).* Also, begreifen dadurch, dass der Mensch sich selbst Begriffe schafft!

Es ist nicht anders möglich, hier muss Plato vor Ihnen erstehen, denn das ist ja der Kern seiner Weltanschauung. Nicht ein unklarer Mystizismus von idolenhaften Ideen, die weiss Gott in welchem Wolkenkuckucksheim thronen, sondern dieser Gedanke, dass der Mensch Schöpfer sei, dass er sich selbst das Objekt — aus dem ihm gegebenen Materiale — schaffe, dass er vom ersten Dämmern des Bewusstseins an sich als Erfinder betätige und als ein Geber von Gesetzen: das ist Plato's Weltanschauung; das gerade ist die Idee als „Hypothese" und die Idee als „Methode" und die Idee als „Gesetz". Und wenn man fragt: Hat sich diese Hypothese bewährt? hat sie sich z. B. so fruchtbar erwiesen wie die des Kopernikus? so antworten wir: die gesamte Wissenschaft ist aus ihr hervorgegangen; Kopernikus selber ist der glänzendste Zeuge für ihren Wert. Einzig die Philosophie blieb diesem fruchtbarsten Gedanken, der je von einem Menschen gedacht wurde, verschlossen, bis Kant kam und ihn systematisch ausbaute. Doch ausser diesen zweien — Plato und Kant — sehe ich niemanden, der bisher in Fragen der Vernunft den Bann des E r k l ä r e n w o l l e n s gebrochen

hätte und zu der exakten wissenschaftlichen Methode des Begreifens übergegangen wäre.

642 Diese wichtigste aller grenzenden Verneinungen haben Sie jetzt hoffentlich deutlich erfasst: Kant erklärt nicht, er macht nicht einmal den Versuch dazu, sondern er begnügt sich, ein hypothetisches System aufzustellen, durch welches die Erkenntnis und die Pflicht — und mit ihnen zugleich die Natur und die Freiheit — als ein gesetzmässiges Ganzes begreiflich werden.

Nicht Psychologie

Wohlbetrachtet sind alle übrigen Verneinungen in dieser einen enthalten, und ich könnte mir jede weitere Mühe in dieser Beziehung sparen; doch gibt es ein so allverbreitetes Missverständnis, ein Missverständnis, das so verheerend in bezug auf jedes richtige Erfassen des Kantischen Denkens wirkt, dass ich nicht umhin kann, ihm mit aller Energie und mit der nötigen Ausführlichkeit entgegenzutreten.

Kant's Transcendentalphilosophie ist nie und nirgends Psychologie.

Gerade in dieser Beziehung wird am meisten gesündigt; denn nicht nur sind neun Zehntel aller modernen Philosophie bloss aufgeputzte Psychologie, sondern man darf ruhig behaupten: fast sämtliche Fachphilosophen fassen Kant's Lehren entweder krass psychologisch oder mehr oder weniger geschickt verschleiert psychologisch auf. Und das geschieht, trotzdem Kant in allen seinen kritischen Werken die psychologische Methode, das heisst den Wahn, als könne eine angebliche „Seelenlehre" für wissenschaftliche Philosophie grundlegend sein, zurückgewiesen hat. Selbst in der Anthropologie (der Menschenkunde) hält Kant die Erscheinung der menschlichen Natur an und für sich und ihre Gesetze für weit interessanter als die Versuche, sie zu erklären; „die subtile Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, ist in meinen Augen auf ewig vergeblich", sagt er *(Br. I, 138)*.

Ein griechisches Wort tut manchmal Wunder. *Psyche*, die liebliche Gattin des Eros, ist wohl die einzige Gestalt der antiken Mythologie, die noch unter uns am Leben ist; ich bezweifle aber sehr, ob der Staat zahlreiche Professoren lebenslänglich besolden und die Kosten für alljährliche Kongresse mit Festessen usw. tragen würde, wenn man von „Seelenlehre“ spräche, wogegen „Psychologie“ sich vielverheissend ausnimmt. Im 20. Jahrhundert eine blühende Wissenschaft der Seele! Mit Recht urteilt Schopenhauer, es sollte, nachdem die Welt Kant's Kritik erlebt hat, hinfürder verboten sein, „von der Seele als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akkreditierten Person zu reden“[602]); trotzdem redet unsere heutige Philosophie fast von nichts anderem und hat davon den Vorteil, sich ein unerschöpfliches Feld für nie endende sterile Diskussionen zu schaffen. An Stelle der logischen Scholastik des Mittelalters ist jetzt eine ebenso fette Milchkuh der Scheinwissenschaft getreten: die psychologische Scholastik. Denn, wie Kant sagt: „Man muss gestehen, dass es mit psychologischen Erklärungen in Vergleichung mit den physischen sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch sind und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und dass daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemütsaffektion oder -Bewegung . . . . die Ursachen anzugeben wissen und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntnis, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen“[603]). Jedes Wort stimmt heute wie dazumal. Charakteristisch für alles, was je Seelenlehre geheissen hat, ist, dass es nie und unter keiner Bedingung Wissenschaft sein noch werden kann, wenn es gleich, wie Kant am selben Orte zugibt, zum blossen ‚Stoffsammeln“ auf dem zweideutigen Gebiet zwischen

643

verschiedenen echten Wissenschaften auch weiterhin dienen mag. Die *Psyche* ist eine Allegorie, und von einer Allegorie kann es unmöglich eine Wissenschaft geben.

Dem Begriff ,,Seele" wohnt von jeher Zweideutigkeit bei. Ursprünglich bedeutete dieses Wort den Atem, den Lebenshauch, daher dann die Lebenskraft — und welch eine unglückselige Vorstellung diese ist, sahen wir im vorigen Vortrag (S. 471). Später wurde es der allegorische Träger des Unsterblichkeitsgedankens und tut als solcher noch heute gute Dienste. Wo aber die Seele — und gar noch mit der Anmassung, eine besondere wissenschaftliche Disziplin ihr eigen zu nennen — sich zwischen die Physiologie des Nervensystems und die Wissenschaft der Erkenntnis einschiebt, da schafft sie eine schier heillose Verwirrung und führt zuletzt zu dem Chaos, in dem wir 644 uns heute befinden, wo Physiker über ,,die Seele der Pflanzen" Bücher schreiben und Gehirnanatomen Lehrbücher der Seelenkunde verfassen[604]), während die berufsmässigen ,,Seelenlehrer" neugeborene Küchlein befragen, ob der Raumsinn ,,angeboren" oder ,,erworben" sei (S. 149), und je nachdem das Küchlein nach Körnern pickt oder nicht pickt, sich für oder gegen ,,Kant's Lehre" entscheiden und demgemäss verkünden, diese sei ,,von der modernen Wissenschaft überwunden" oder aber ,,zum Teil gut fundiert, wenn auch mangelhaft und unwissenschaftlich entwickelt". Das Küchlein wird sodann bis ins mesozoische Zeitalter zurückverfolgt und von dort phylogenetisch weiter bis in eine erträumte urproto-proto-paläozoische Epoche, damit man sich das ,,Entstehen" und die ,,Vererbung" des ,,Raumsinnes" ebenso deutlich vorstelle wie die Zubereitung eines Apfelstrudels. Auf solchen Grundlagen werden dann Logik und Erkenntnislehre, womöglich noch Moral errichtet! Der Volksmund spricht von ,,auf den Hund kommen"; unsere heutige Philosophie hat's noch weiter gebracht. Es sind bald zwei Jahrhunderte her, dass der Schalk, der mehr Geist im kleinen Finger hatte als ein

ganzer Psychologenkongress, Vater Shandy, sich fragen liess, ob wir mit den Begriffen der Zeit und des Raumes geboren seien? oder ob wir sie nach und nach am Lebensweg aufläsen? und ob wir dann schon im Kleidchen damit begönnen? oder erst, wenn wir in Höschen gesteckt würden? Heute hätte er wohl kaum mehr den Mut zu spassen; vielmehr würde er, glaube ich, den Worten Ferdinand Jakob Schmidts Beifall spenden, der in diesen Tagen schrieb: „Man könnte Tränen der schmerzlichsten Erbitterung vergiessen, wenn man sieht, dass die herrschende Richtung der gegenwärtigen Philosophie trotz jener klassischen Erhebung des deutschen Denkens wieder in einen Empirismus der allerseichtesten Art zurückgesunken ist, der unsere ganze Geistesernte zu vernichten droht. Man würde laut auflachen, wenn jemand die Differential- und Integralrechnung aus der Beobachtung und induktiven Verallgemeinerung empirischer Naturerscheinungen ableiten wollte, aber das gilt heute gleichwohl als ausgemachte Weisheit, dass die reinen Denkbestimmungen, welche noch allgemeiner sind als die der Mathematik, 645 aus psychologischen Wahrnehmungsprozessen induziert werden sollen. Dieser psychologische Empirismus ist in Wahrheit der Totengräber aller geistigen Kulturerrungenschaften . . . . ."[605]). Wohin empirische Psychologie in Wahrheit gehört, hat Kant gewusst und gesagt: zur empirischen Anthropologie, das heisst zur Beschreibung des Menschen *(Ur. 443)* und insofern auch in einem weiteren Sinne zur empirischen, beschreibenden Naturlehre überhaupt *(r. V. 876)*, nicht aber und nie zur exakten Wissenschaft im echten, gesetzgebenden, systematischen Sinne dieses Wortes. Man kann allenfalls von einer „Naturbeschreibung der Seele" sprechen, nicht aber von einer „Seelenwissenschaft" *(M. N., Vorr.)*.

Die berühmte Vexierfrage, ob uns gewisse Begriffe oder Ideen oder Verstandesformen „angeboren", oder ob sie alle erst im Laufe des Lebens „erworben" seien — eine

Frage, die übrigens bedenklich an das bekannte Dilemma erinnert, ob das Huhn vor dem Ei oder das Ei vor dem Huhn da war — berührt die Transcendentalphilosophie in keiner Weise; vielmehr untersucht diese die Vernunft genau in der selben Weise, wie die Physik den Fall der Körper untersucht. Wie es dazu gekommen ist, dass es Körper gibt, und warum sie gegeneinander fallen, ist der Physik gleichgültig; ebenso ungehörig ist für die Transcendentalphilosophie die Frage, woher die Vernunft und ihr Korrelat die Welt kommen; wahre Wissenschaft betrifft das Sein, das Ewige, das Allgemeine; jede Frage nach Ursprüngen ist unwissenschaftlich, ist negermässig. Doch ist es immerhin bemerkenswert, dass Kant, sobald er sich durch vernünftige oder unvernünftige Fragen veranlasst fand, das Gebiet seiner exakten Wissenschaft zeitweilig zu verlassen und das Gebiet der beschreibenden, empirischen Anthropologie zu betreten, sich auch über diese Frage unumwunden aussprach. „Die Kritik", sagt er, „erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als e r w o r b e n an"[606]. Auch von dem Raumbegriff, den Kant angeblich als „angeboren" lehren soll, was allen unseren Psychologen und den meisten unserer Philosophen, 646 ja selbst einem Helmholtz schon so viele Kopfschmerzen verursacht hat, sagt Kant ohne Umschweife: „Der Begriff vom Raume darf und kann nicht vorausgesetzt werden; denn Begriffe werden nicht angeboren, sondern nur erworben" *(1789, Br. II, 79)*; und an anderem Orte: „Wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, kann man sich keinen Raum vorstellen" *(r. V. 349)*. Schon in der Dissertation des Jahres 1770 (Schluss des § 15) zeigt Kant, dass die Frage, ob die Begriffe des Raumes und der Zeit angeboren *(connati)* oder nach der Geburt erworben *(acquisiti)* seien, für die Kritik keine Bedeutung besitze, dennoch spricht er sich für das „erworben" aus, und zwar

aus der praktischen, bestechend einfachen Erwägung, weil die Auffassung, als könnten Begriffe angeboren sein, ,,der Philosophie der Faulen den Weg bahne" *(quia viam sternit philosophiae pigrorum).* Anderes war von dem schlichten, gesunden, in Naturforschung geübten, alle Haarspaltereien der Philosophen in ironischer Überlegenheit belächelnden Verstande des grossen Denkers nicht zu erwarten.

Soviel zur ersten allgemeinen Orientierung. Diese psychologische Konfusion ist aber ein so arger Stein des Anstosses, über den die Mehrzahl zu Falle kommt, dass ich es dabei nicht bewenden lassen kann. Wir müssen Kant's persönliches Verhältnis und das Verhältnis seiner Transcendentalphilosophie zur Psychologie noch genauer feststellen. Hier sind nun zwei Dinge vor allem bezeichnend; das eine betrifft die objektive, das andere die subjektive Auffassung der Psychologie. 1. Sobald die sogenannten ,,psychologischen" Fragen in das Gebiet der wirklichen Empirie einschlagen, betont Kant — im Gegensatz zu aller angeblichen Seelenkunde — die mechanistische Physiologie allein; 2. sobald die Psychologie zur Vernunft in Beziehung tritt, hält er unbeirrbar fest daran, dass Wissenschaft ein systematisches Begreifen, nicht ein Erklären durch Ausfindigmachen vorgeblicher Ursachen ist.

Wie folgerichtig bis ans äusserste Ende Kant streng mechanistisch denkt, können Sie aus seinen beiden Briefen an den Anatomen Sömmerring vom 10. August und 17. September 1795 entnehmen mit der Beilage *Über den Sitz der Seele.* Kant weist hier nach, diese Frage nach dem Sitz einer Seele sei ,,nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend", da sie den Raum voraussetzt; er ermahnt uns, ,,die physiologische Aufgabe nicht mit der Metaphysik zu bemengen", vielmehr ,,nur mit der Materie" uns einzulassen, und entwickelt nun in kurzen Strichen eine empirische Hypothese über die Art, wie die durch die verschiedenen Sinne vermittelten Eindrücke zu einer Einheit verbunden werden (Associationsgesetz), eine rein 647

materialistisch-physikalische Hypothese, die bis auf letzte atomistische Bestandteile der Materie zurückgeht, das „Spiel der Empfindungen“ mit dem Zersetzen und Wiederauferbauen von chemischen Stoffen in Zusammenhang bringt und somit „die Einheit des Aggregats . . . durch die Gehirnstruktur begreiflich zu machen“ sucht. Auf die Hypothese selbst will ich nicht mehr Wert legen, als es Kant selber tat — wenn auch ein so bedeutender Anatom wie Sömmerring sie als „meisterhaft“ bezeichnet — die Richtung des Denkens ist es, was uns hier interessiert. Empirisch kann das Gehirn nicht als das Organ einer angeblichen Seele betrachtet werden, sondern lediglich als ein Vermittler von Bewegungsreizen nach innen hin und nach aussen zu und vor allem als der „Vereiniger aller Sinnenvorstellungen“ (sowohl empfangender wie schaffender); ist dieser Mechanismus systematisch begriffen, so besitzen wir alles Wissen darüber, das wir zu besitzen fähig sind; alles Weitere ist Ammenmärchen oder wissenschaftlich aufgeputzter Aberglaube. Für die Physiologie ist der Mensch ein Stück Natur; organische Einheit schafft hier nicht Persönlichkeit — denn diese ist rein sittlich, ist Freiheit oder gar nichts und als solche für die Natur bar aller Bedeutung — vielmehr bewirkt die Hirntätigkeit nur In-dividualität, das ist Unteilbarkeit, und auch diese nur relativ und komparativ, von der einzelnen Zelle an bis zum vielgliedrigen Organismus. In diesem Organismus gibt es nun allerhand Einheit-schaffende Systeme, die mehr oder weniger ausgebildet sein können, so z. B. (in vielen Fällen) einen inneren oder äusseren Knochenbau, ein Zirkulationssystem (oder mehrere), ein mehr oder weniger einheitliches System zur Aufnahme und Verarbeitung der Nahrung usw. Was am durchgreifendsten vereinheitlicht, ist aber das Nervensystem; hierin vor allem unterscheidet sich das Tierreich vom Pflanzenreich (obwohl auch in diesem entfernte Analoga entdeckt worden sind)[607]), und darum durfte der grosse Cuvier behaupten: *Le système nerveux*

*est, au fond, tout l'animal*, das Nervensystem macht das ganze Tier aus[608]). Je mehr nun dieses der Vereinheitlichung dienende System sich selber wiederum zentralisiert, um- 648 somehr Bedeutung gewinnt das Organ dieser höheren Vereinheitlichung, das wir dann als Gehirn zu bezeichnen pflegen; nicht etwa, als ob diese mechanisch-organische Zentralisation und Individualisierung irgendwo lückenlos durchgeführt wäre — auch beim Menschen bleibt das sogenannte sympathische Nervensystem sehr unabhängig, und eine vollendete Kenntnis der Hirnfunktionen (sowie der davon abhängigen) würde die Kenntnis der Bewegungen des Menschenkörpers nicht erschöpfen — doch immerhin kann man Cuvier's *tout l'animal* hier in weitem Masse gerechtfertigt finden; das Gehirn ist gleichsam die Quintessenz des ganzen Körpers. Nun beachten Sie aber folgendes: je weiter das Einheit-schaffende Nervensystem ausgebildet ist, um so reicher differenziert es sich; die neuerliche Komplikation nimmt im Verhältnis zur wachsenden Vereinheitlichung zu; je abgeschlossener das Individuum, umso mannigfaltiger gestalten sich seine Beziehungen zu der ausserhalb seiner befindlichen Welt.

„O, dass der Sinnen doch so viele sind!
Verwirrung bringen sie ins Glück herein",

klagt Goethe. Sobald nun spezifisch verschiedene Sinneseindrücke — z. B. Hören, Sehen, Tasten — zu einer einheitlichen Erfahrung verschmelzen, setzt dies eine Gehirnfunktion voraus, die als Analogon eines Denkens vorgestellt werden muss. Besteht also die eine Aufgabe einer empirischen Gehirnlehre darin, die vereinheitlichenden Funktionen des Nervensystems in den Beziehungen zu den anderen Geweben darzulegen, so erwächst ihr eine zweite Aufgabe aus der Nötigung, eine mechanische Vermittlung für die Einheitlichkeit „des unendlich Mannigfaltigen aller sinnlichen Vorstellungen" — also für die neuerliche Vereinheitlichung der eigenen Mannigfaltigkeit — aufzuzeigen. So fasst Kant das der Aufklärung durch die

empirische Forschung harrende Problem auf, „die physiologische Aufgabe“, wie er sie nennt; von Seele ist keine Rede, auch nicht von Vernunft, denn keine von diesen beiden ist eine „Materie“, die unter Seziermesser und Lupe zum Vorschein käme und somit zu einer wissenschaftlichen Deutung des Tatbestandes brauchbar wäre.

Wie segensreich würde sich das in der Naturwissenschaft fühlbar machen, wenn viele Forscher solche konse-
649 quente Materialisten und Mechanisten wären wie Kant! Dazu gehört aber philosophisch-kritische Schulung. Und so erleben wir denn heute trotz der weit fortgeschrittenen Aufklärung der anatomischen Verhältnisse infolge verbesserter Untersuchungsmethoden eine geradezu babylonische Verwirrung auf dem Gebiete der Gehirnforschung. Das Associationsproblem steht wieder im Vordergrunde des Interesses; seit Kant's Nachweis, dass Denken Vereinigen ist, kann es nicht anders sein; von Kant wissen aber die Anatomen nichts und ahnen darum nicht, in welcher bestimmten Beschränkung dieses Problem ihrer Zuständigkeit unterliegt; vielmehr suchen sie die Dinge, von denen die so hoch in Ansehen stehende „Seelenwissenschaft“ ihnen erzählt hat, im Gehirn zu finden, ganz buchstäblich genau in der gleichen Weise wie Descartes vor 250 Jahren Kälber schlachtete, um das Organ des Gedächtnisses ausfindig zu machen. Und während jedes Lehrbuch den grossen Franzosen verspottet, weil er einmal ganz nebenbei, als Hypothese, die Zirbeldrüse ein wichtiges Verbindungsorgan zwischen Gehirn und Seele nannte[609]), wimmelt es bei uns von „ideogenen Zentren“, von „Assoziationsfasern“, von „Erinnerungsorten“ und tausend anderen sinnlosen Wörtern, dass Einem die Schamröte ins Gesicht steigt, Zeitgenosse solcher rohen Verirrungen zu sein, anstatt dass der empirische Forscher sich Kant's goldenes Wort ins Herz schriebe: „Wir haben es nur mit der Materie zu tun“. Ja, die ganze Biologie ist von dieser Krankheit angesteckt und dadurch stark ins Wanken gekommen; Bücher über die

*Tierseele* schiessen wie die Pilze aus der Erde, und Ernst Haeckel hat seine neue Kirche mit einer ganzen Seelennomenklatur der angeblichen ,,Psychogenie" ausgestattet, von der *Cytopsyche* der Archezoën an bis zu der *Coenopsyche* des Zellenvereins, der *Histopsyche* der Gewebe, der *Neuropsyche*, die einen eigenen ,,Seelenapparat" schon besitzt, usw. Dazwischen dann gelehrte Exkurse darüber, 650 ob die Infusorien schon die Ich-Vorstellung besitzen, und dergleichen Tiefsinnigkeiten mehr. Professor Verworn geht noch weiter und belehrt uns nicht allein über die *Entwickelung des psychischen Lebens im Protistenreich*, sondern auch über *Molekular-Psychologie*[610]). Und das soll empirische Wissenschaft sein! In dem dümmsten Buch eines frommen Mönches aus dem angeblich dunklen Mittelalter steckt mehr gesunder Verstand, mehr Sinn, mehr Urteil, mehr Lebensernst. Eine ,,Wissenschaft" von der Seele der Aufgusstierchen! Eine Wissenschaft von der Seele unbelebter, rein hypothetischer Molekeln! Genügt das nicht zum Beweise, dass solche Männer, mögen sie noch so geschickt mit Skalpell und Mikrotom und Mikroskop umgehen, und mögen sie noch so sehr unsere bewundernde Anerkennung für ihre rein zoologischen Arbeiten verdienen, jedenfalls keine Ahnung davon haben, was der Begriff ,,Wissenschaft" überhaupt bedeutet? So rächt sich der Mangel an philosophischer Schulung. Und so warnte denn kürzlich einer der wenigen in Kant wohlbewanderten und befestigten Zoologen, es sei kein Aufblühen der Biologie zu erwarten, solange die Forscher diese psychologischen Verirrungen nicht als ,,wertlose und haltlose Spekulationen" erkennen und ,,unbeirrt um die Sirenentöne der Seelenlehre ihre Untersuchung auf die Gegenstände der Erfahrung beschränken"[611]). Was ist aber Erfahrung? Ein so hervorragender Forscher wie Haeckel glaubt allen Ernstes, er besitze ,,Erfahrung" von der Seele der Foraminiferen im Silur, während in Wirklichkeit selbst seine eigene ,,Seele" einerseits Idee und andererseits Allegorie ist. Ohne

Kant weiss kein Mensch, was Erfahrung ist und was nicht, weiss kein Mensch, bis wohin Empirie reicht und wo dagegen das Denken transcendent wird. Das mit Exaktheit festzustellen, war das Lebenswerk des grossen Mannes; wer achtlos daran vorübergeht, ist ein Barbar und wäre er sämtlicher Akademien der Erde Mitglied.

Das wäre der eine Punkt: ist von Biologie die Rede, so kommt für Kant einzig die mechanistische Physiologie in Betracht; nicht einmal f r a g e n darf ich, ob es eine Seele „geistiger Natur" gibt, denn „diese Frage hätte gar keinen Sinn" *(r. V. 712)*. Jetzt aber der zweite Standpunkt. 651 Jener betrifft die Natur, ihre Bewegungen und ihre Gesetze, dieser betrifft die Vernunft und den systematischen Zusammenhang ihrer Teile.

Unter dem Skalpell entdeckte ich eine Vernunft nicht; die Vernunft war es aber, die mich zum Skalpell hatte greifen lassen; sie ging hier — und geht überall — voran; sie ist das Primäre, das zuerst Gegebene. Hier setzt sich nun unsere Seelenwissenschaft ein sehr stolzes Ziel: sie unternimmt es, die Vernunft zu „erklären"; sie unternimmt es, das Erkennen als aus dem Erkannten entstanden darzutun; das eben ist ihre „Erklärung"; wir sollen das wankende Werden des logischen Denkens und der Erkenntnis und des Sittengebotes in Gehirnwindungen, Assoziationsfasern, ideogenen Zentren, Erinnerungsorten usw. mit Augen erblicken und vermittelst psychologischer Beobachtungen an Individuen und Völkern verfolgen. Dass sie hierbei die Vernunft voraussetzen muss, liegt auf der Hand; namentlich muss sie alle die notwendigen Urteile und Begriffe voraussetzen, ohne die es überhaupt keine Erfahruug und keine Natur gäbe; womit sollte sie sonst ihre Untersuchungen führen? Sie setzt auch mit der bestechenden Naivität der Kinder und der Wilden ein Objekt (das Gehirn) und ein Subjekt (die Psyche), sie setzt den Gegenstand und dessen Wahrnehmung, die Welt und das Ich als konkret gegeben voraus — selbst auch da, wo sie im

weiteren Verlauf ihrer Untersuchungen bisweilen dahin gelangt, das eine oder das andere über Bord zu werfen. Ob bei dieser Methode (ausser den vielen unschätzbaren Beobachtungen, die zur beschreibenden Anthropologie gehören) etwas von Bedeutung für die Philosophie herauskommen kann, mag dahingestellt bleiben; sicher ist, dass Kant einen diametral entgegengesetzten Weg geht. Der Weg der Psychologie ist — und ist notwendig — ganz subjektiv; schon der Name bürgt dafür; Kant's Weg dagegen ist streng objektiv und darum — hier, wo das Ich so laut mitspricht — schwerer zu gehen; alle unsere Instinkte widersetzen sich dieser Richtung, die er uns führen will, alle treiben uns der vorgeblichen Seelenkunde in die Arme. Es wiederholt sich hier der Kampf, den konstruktive Wissenschaft jedesmal gegen den sogenannten gesunden Menschenverstand auszufechten hatte, das heisst gegen die Unfähigkeit der Menschen, den praktischen Wert theoretischer Ideen einzusehen.

Lassen Sie mich das näher ausführen; wir wollen den bodenlosen Unverstand der Psychologen loben, wenn er uns den Weg weist zum vollkommen klaren Verständnis des transcendentalen Standpunktes. 652

Um Kant's transcendentale Methode in ihrer Eigenart zu begreifen, kann ein Vergleich mit Newton gute Dienste tun. Sie erinnern sich, in welcher genialen Weise Newton es verstand, einem Phänomen dasjenige abzugewinnen, was es zur Erfassung und Bearbeitung durch theoretische Wissenschaft zugänglich macht[612]). Farbe z. B. bleibt für geometrische und arithmetische Mass- und Zahlbehandlung ewig unerreichbar; Farbe und Zahl, Farbe und Raumbemessung sind inkommensurabel. Indem Newton aber das Sonnenlicht prismatisch brach, erhielt er die Farben in einem bestimmten räumlichen Verhältnis zueinander; jetzt konnten Zirkel und Ziffern heran, und bald war der völlig unbrauchbare Begriff der Farbe beseitigt und durch den der Bewegung ersetzt — gleichviel, ob diese Bewegung

als die von geschleuderten Stoffteilchen oder (abstrakter und darum für die Wissenschaft praktischer) als Schwingungen eines hypothetischen, gedanklich unfassbaren Äthers vorgestellt wurde; denn es kommt einzig darauf an, dass die Begriffe Zeit, Raum und Bewegung zur Anwendung gelangen und alles, was sich ihnen nicht eingliedern kann, beseitigt werde, unbekümmert darum, ob das Beseitigte das eigentliche Wesen der Sache ausmacht. Ein ähnlich genialer Instinkt hat Kant geleitet; nur galt sein Sinnen einem anderen Reiche. Ihn verdross es, unser Wissen über unsere eigene Vernunft so ratlos umherschwanken zu sehen, weder nach aussen klar abgegrenzt noch nach innen übersichtlich gegliedert, daher jeder Phantasterei, jedem individuellen Fürwahrhalten, jeder interessierten Dogmenbildung, jeder psychologischen Pfuscherei wehrlos preisgegeben. Und warum dieser Zustand? Weil es keinen objektiven Prüfstein gab; weil die einen auf einer Logik fussten, deren Machtbezirk sie nicht erst festgestellt hatten, und nun die abenteuerlichsten Gedankengebäude errichteten, jedoch ohne je Einigkeit herbeizuführen, da Logik nur Methode ist, nicht Ziel und nicht Stoff und nicht Grenze, und somit Behauptung und Gegenbehauptung durch alle Jahrhunderte mit gleichem Rechte gegeneinander platzten — während die anderen sich der Psychologie ergaben und durch Beobachtungen über das Werden und Entstehen der Empfindungen, Impulse, Erkenntnisse usw. das Wesen der vorausgesetzten „Seele" zu bestimmen hofften. Der Logiker war gewöhnlich ein schärferer Denker, der Psychologe — insofern er Sensualist war — ein besserer Beobachter; jeder von beiden hatte in einem gewissen Sinn und Mass gegen den andern recht, keiner von beiden konnte zu einem Ergebnis gelangen (noch wird er es je können), das an Bestimmtheit, Unanfechtbarkeit und Fruchbarkeit denen der exakten Wissenschaft an Wert gleich oder auch nur nahe käme. Kant ging nun wie Newton zu Werke. Wie dieser die

Farben beiseite geschoben und von ihnen nur das behalten hatte, was für seine systematische Absicht brauchbar war, wodurch es ihm gelang, dem rein subjektiven Eindruck einen rein objektiven Ausdruck abzugewinnen, ebenso schob Kant die ganze sogenannte „empirische Psychologie" beiseite, alle die Beobachtungen über „Seelenvermögen", über Sinnesentfaltung, über Werden und Wachsen der Geisteskräfte, über angeborene und erworbene Fähigkeiten, und was es noch alles derartiges gibt; denn er begriff (und ein solcher Instinkt macht die Genialität eines Mannes aus), dass auf diesem Wege — so naheliegend und verlockend er auch ist — wir nie aus dem grenzenlos Subjektiven, nie aus der beschreibenden Anthropologie herauskommen. Und so wählte er sich einen a n d e r e n S t o f f, mit anderen Worten, er bereitete sich — genau so wie Newton es getan hatte — aus dem selben Tatsachenbestand ein anderes Problem, ein Problem, wie es sein muss, um objektive, wissenschaftliche und das heisst, wie wir wissen, systematische Auflösung zu gestatten. Das, wenn irgend etwas, ist Gedankenstil; darum gehört es hierher; wie Buffon uns belehrte (S. 610): in solche stilistischen Methoden Einsicht zu gewinnen, ist für die Bildung des Geistes von noch grösserem Werte als die Kenntnis der abgehandelten Tatsachen.

Kant fasst einmal das Besondere seines Stoffes in eine kurze Formel zusammen: „Hier ist nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liegt" *(P., § 21a)*. Ich bitte, dieses Wort nie zu vergessen; für die genaue Bezeichnung dessen, was Kant's kritisches Werk bezweckt, ist es wohl das wichtigste, das er je gesprochen, und zwar fiel es schon als Abwehr des scheinbar unüberwindlichen Missverständnisses, das ihm gleich entgegengetreten war und heute noch üppig blüht. Von zehn Philosophieprofessoren, die über Kant lesen, stellen ihn neun so dar, als habe er sich vorgenommen zu „erklären", w i e Erfahrung „entsteht". wogegen er nur

654 „begreiflich“ machen will, w a s in der Erfahrung „liegt“ — begreiflich in dem selben Sinne, wie die Kosmologen durch ein System die Bewegungen der Gestirne begreiflich machen, ohne wahnwitzig genug zu sein, sie erklären zu wollen. Das Wie ist subjektiv, das Was ist objektiv. Und fragen Sie: was ist dieses, „was in der Erfahrung liegt?“, so antwortet Ihnen Kant: die Vernunft. Unter anderem muss jedenfalls in der Erfahrung auch die Vernunft liegen. Was aber die „Welt“ anbetrifft, insofern diese als Gegensatz zu „Vernunft“ aufgefasst werden soll, so sagt Kant: „Man muss den Stoff der Welt so a n n e h m e n , wie er sein muss, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen . . .“ *(r. V., 500 Anm.).* Wenn ich in den Spiegel hineinschaue, ist es nicht anders möglich, als dass ich aus dem Spiegel auch hinausschaue; ohne Spiegel kann ich nur Bruchstücke von mir erblicken und die Hauptsache — das Antlitz, die Augen — gar nicht; im Spiegel sehe ich sie deutlich und muss nur achtgeben auf die Vertauschung der Seiten und auf die etwaigen Verzerrungen infolge der vielleicht nicht vollkommen ebenen Reflexionsfläche. In der Welt erblicken wir also — unter anderem — die Vernunft, und zwar in objektiver Beleuchtung. Um das Notwendige, Gesetzliche, immer und überall Gegenwärtige in der Menschenvernunft auszumitteln, dürfen wir nicht die angebliche „Seele“, sondern müssen wir im Gegenteil die Natur befragen, die Wissenschaft der Natur; hier — und nicht in der Psyche des einzelnen — muss das Objektive des Subjekts zu finden sein, sonst gäbe es für uns gar keine Dinge, sonst könnten wir uns untereinander über nichts verständigen. Dasjenige, was den Gegenstand mir und dir und uns allen gemeinsam macht, das ist es, was notwendigerweise unser aller Vernunft gemeinsam sein muss, das ist das Notwendige, das Gesetzmässige, es ist „Vernunft“ kurzweg und nicht die Vernunft des Einen oder des Anderen, und das allein ist diejenige Vernunft, die in eine Wissenschaft gebracht werden kann. Sie sehen,

was ich meine, wenn ich behaupte: wie Newton die Farben, so schiebt Kant alles subjektiv Psychologische beiseite. Er leugnet es nicht, er leugnet auch nicht, dass es Interesse bieten kann; ihn aber und alle objektive Erkenntnistheorie und alle Transcendentalphilosophie geht es gar nichts an. Vielmehr kommt es darauf an, dasjenige in unserem Erkennen ausfindig zu machen und es genau zu beschreiben und zu umschreiben, was „ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts" *(r. V., 142)* notwendigerweise Gültigkeit besitzt: dies bildet den Kernpunkt aller wissenschaftlichen 655 Kritik der Vernunft; auf diesem Weg allein kann eine objektive Erforschung der Vernunft gelingen, wogegen das Herumexperimentieren am einzelnen Subjekte und das Erklärenwollen aus Ursprüngen platter, unwissenschaftlicher Anthropomorphismus ist.

Der Transcendentalphilosoph geht also von den grossen, objektiv gegebenen Tatsachen aus, auf der einen Seite von der Tatsache der Freiheit, die auf den „Zustand des Subjekts" keinerlei Rücksicht nimmt, sondern vielmehr für alle zu kategorischen Geboten führt, auf der anderen von der Tatsache der exakten Naturwissenschaft, der ebenfalls apodiktische Gewissheit zukommt. Diese zwei Behauptungen — dass die Freiheit eine Tatsache und die exakte Wissenschaft eine Tatsache sei — sind allerdings hypothetisch; sie bilden die Grundannahmen des Kantischen Systems und bedeuten für dieses System das selbe, was die sogenannten Bewegungsgesetze für Newton's Kosmologie bedeuten; wer sie nicht zugibt, wer behauptet, exakte Wissenschaft sei eine Sache des individuellen Gutdünkens und der Mensch sei ohne Freiheit (und folglich ohne Sittengebot), mit einem solchen lässt sich Kant in keine Diskussion ein.

Was meinen wir nun, wenn wir behaupten: die Ergebnisse der exakten Wissenschaft gelten mit Notwendigkeit für alle „ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts"? Wir wollen damit sagen, diese Ergebnisse seien ein

Ausdruck der objektiven Wahrheit. Und was ist objektive Wahrheit? Nach Kant „die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt“ *(r. V. 236)*. Wie will man aber irgend ein Merkmal dieser Übereinstimmung finden? In der individuellen Vernunft oder auch in sämtlichen Tatsachen, die die Psychologie zutage fördert, fände man es nie; dort herrscht grenzenlose Empirie, und darum sind es — sobald Erkenntniskritik getrieben werden soll — „eitle Versuche, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser [transcendentalen] Erkenntnisse nicht begriffen hat“ *(r. V., 119)*. Dagegen bietet die Tatsache der exakten Wissenschaft — das heisst die Tatsache, d a s s  e s  e i n e  e x a k t e  W i s s e n s c h a f t  g i b t — eine Gewähr; hier ist ein Kriterium gefunden; der einzelne sieht alles falsch, seine Sinne täuschen ihn beständig und sein Verstand urteilt häufig schief; trotzdem bestätigt die Natur täglich, dass in der exakten Wis-
656 senschaft die Erkenntnis mit dem Objekt — wenigstens in denjenigen Beziehungen, die Wissenschaft in Betracht zu ziehen vermag — übereinstimmt. Vorläufig kann die Frage nach der *Art* der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Objekt, die in der exakten Wissenschaft stattfindet, unbeantwortet bleiben — sie mag eine buchstäbliche sein oder eine symbolische; es könnte auch sein, dass Erkenntnis und Objekt in irgend einem Sinne ineinander verflochten sind; unbestritten bleibt ausserdem, dass Wissenschaft nur durch planmässige Ausserachtlassung eines grossen Teils des Stoffes überhaupt zustande kommt. Wir vergessen auch nicht, dass die Annahmen, von denen ausgegangen wurde, vielfach gegen den gewöhnlichen Menschenverstand verstossen — nicht das heliozentrische System allein, vielmehr ist die ganze exakte Wissenschaft „kopernikanisch“ — und wurde auch einerseits die Natur peinlich genau beobachtet, so war andererseits diese Beobachtung immer eine gewaltsam einseitige; das Ergebnis hat jedoch, wie gesagt, gezeigt, dass hier die Erkenntnis

dem Objekt jedenfalls in gewissen Beziehungen unendlich nahe kommt, was aus der glorreichen und scheinbar unbegrenzten Bahn der Entdeckungen hervorgeht, die sich seit dem Augenblick auftat, wo von Descartes und Galilei diese Methode erfunden worden war, sowie namentlich auch daraus, dass Ungekanntes, nie Erfahrenes jetzt sehr häufig mit absoluter Sicherheit vorhergesagt wird. Das steht einzig da. Während die Logik seit Aristoteles der Natur gegenüber immer kläglich versagt hat, ist es der abstrakten, einseitigen, mathematischen Wissenschaft gelungen, in geheimnisvolle, doch unleugbar organische Beziehungen zu ihr zu treten. Sie haben es im Laufe dieser Vorträge oft gesehen: der Natur nahe zu kommen, objektiv nahe, das ist das leidenschaftliche Bestreben unserer neuen germanischen Wissenschaft von Anfang an gewesen; dafür jedes Opfer zu bringen, war sie immer bereit; durch sie ist die von Kant als Kriterium der objektiven Wahrheit gesuchte Übereinstimmung gefunden worden.

In welcher Weise Kant behufs Analyse der Vernunft die Natur befragte und wie er auf diesem Wege dahin gelangte, das System der Grundurteile und der Grundbegriffe festzustellen, die alle exakte Wissenschaft voraussetzt, ist vorhin in anderem Zusammenhange kurz angedeutet worden (S. 627 fg.). Was Plato vom Ich aus — also subjektiv und, wie wir es früher nannten, bejahend — entdeckt hatte, nämlich dass das Verknüpfen zur Einheit das Wesen aller Vernunft ausmacht, das selbe entdeckte jetzt Kant vom Gegenstand aus, objektiv, und zwar durch möglichst weitgehende Ausscheidung oder Verneinung. Wenn Sie über sich selbst nachdenken und sich dann Ihrer als eines Individuums, einer Einheit, einer Person bewusst werden, so ist das die subjektive Einheit des Selbstbewusstseins; sie ist zwar sehr überzeugend, doch nichtsdestoweniger in einem gewissen Sinne fraglich und anfechtbar, weil nur empirisch und folglich „zufällig"; diese empirische Einheit — so dogmatisch sicher sie uns scheint —

657

wird in der Tat öfters von der Wissenschaft als eine nur uneigentliche dargetan, Verdoppelungen der Persönlichkeit sind nicht gerade selten, und manche andere Phänomene unseres Wesens spielen sich jenseits aller bewussten Einheit ab; dies ficht Kant nicht an, vielmehr schreibt er: „Die Einheit des Bewusstseins in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend“ *(r. V., 140).* Nunmehr aber ist eine andere Einheit, eine objektive Einheit des Selbstbewusstseins aufgezeigt: das ist diejenige Einheit, durch welche nicht das Ich, sondern der Gegenstand als eine Einheit begriffen wird. Es gäbe kein Erkennen, wenn nicht der Erfahrungsstoff zu geschiedenen Einheiten, d. h. zu Gegenständen verknüpft würde; je bewusster und ausgebildeter das Denken, umso fester werden diese Einheiten umschrieben; die kosmische Physik z. B. fasst die ganze Masse eines Gestirnes in einen mathematischen Punkt zusammen. Blicke ich jedoch umher, so sehe ich nichts weniger als scharf geschiedene Punkte, vielmehr sehe ich nur endlose, grenzenlose, unentwirrbar verflochtene Mannigfaltigkeit. Wie fasse ich es, dass mein Denken dennoch das Chaos der Wahrnehmungen zu Einheiten verknüpft, bis zuletzt als Inbegriff aller dieser Gegenstände eine „Natur“ in unverbrüchlicher Einheit vor meinem Denken steht (denn die Einheit der Natur ist die Grundannahme aller exakten Wissenschaft)? Plato antwortet: der erste Schritt, den die Vernunft behufs des Erkennens tut, ist schon ein theoretischer, ein eigenmächtiger; die Vernunft schafft Einheiten; das sind die Ideen. Kant widerspricht dem nicht, er zeigt aber, dass eine andere Auffassung geradeso berechtigt ist und Plato's Lehre in höchst bedeutsamer Weise ergänzt: objektiv betrachtet, ist es der Gegenstand, „der Einheit notwendig macht“, und diese Einheit, die der Gegenstand fordert, „kann nichts anderes sein als die formale Einheit des Bewusstseins . . .“ *(r. V., I, 105).* Wollte ich mich bei der Formel begnügen: die

Vernunft gibt das Gesetz, sie erfindet, sie erdichtet, so 658
würde ich bald in bodenlosen Subjektivismus zu versinken Gefahr laufen; darum sucht Kant die Gewähr und das unverbrüchliche Gesetz nicht bloss drinnen in dem Ich, sondern auch draussen in dem Gegenstande, das heisst, die Vorstellungen der Vernunft haben für ihn nur insofern „objektive Gültigkeit", als sie der Gegenstand notwendig fordert, damit er als Gegenstand erkannt werde. Wohl beansprucht auch Kant das Erfinden, die Hypothese als Ausgangspunkt; wir sahen es öfter und erst vorhin wieder (S. 640); wie sollte er es nicht, da er doch das Beispiel der exakten Wissenschaft vor sich hatte und genau wusste: Wissenschaft ist Systematik, Systematik ist Architektonik, Architektonik ist schöpferisches Getalten (S. 598)? Ebenso aber wie die kosmologische Physik das sichere Kriterium für ihre Architektonik in den Tatsachen der Natur findet und immerwährend aus ihnen entnimmt, ob sie auf dem rechten Wege ist oder nicht, ebenso hat Kant, der systematische Erkenntniskritiker, seinen Gesetzgeber, und dieser Gesetzgeber ist das Gegenständliche, das Gegenstandmässige im Gegensatz zum Ichmässigen. Dasjenige in der Vernunft, was die Erfahrung des Gegenstandes *als Gegenstand* möglich macht, dasjenige also, dank welchem überhaupt Dinge geschaut und gedacht werden, die in Beziehung zueinander stehen und infolgedessen eine Natur, nicht ein Chaos ergeben: das besitzt für alle Vernunft objektive, notwendige Gültigkeit „ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts". Der Einzelne mag eine einheitliche Seele besitzen oder es sich nur einbilden; die „Vernunft" aber, deren Kritik Kant gibt, ist nicht die Vernunft dieses und jenes, sondern die Vernunft kurzweg als ewige oder vielmehr zeitlose Tatsache. Findet nun in der exakten Wissenschaft eine bedeutende Ausscheidung und Vereinfachung des Stoffes statt, wodurch sowohl die Natur wie die Vernunft betroffen werden, so dürfen wir

nunmehr sagen: was sie ausscheidet, haben wir als subjektiv, als ichmässig zu erkennen, was dagegen der Gegenstand — und das heisst die Natur — fordert, um in exakter Weise erkannt zu werden, das besitzt objektive Gültigkeit für die Vernunft. „Objektiv" und „subjektiv", Worte, die sonst eine schwankende, allegorische Bedeutung tragen, erhalten hierdurch einen wissenschaftlich bestimmten Sinn, und zwar läuft die Trennungslinie nicht mehr zwischen einem angeblichen Subjekt und einem angeblichen Objekt, sondern die Unterscheidung wird dort 659 gemacht, wo sie uns nützt, nämlich einerseits innerhalb des Erkennens und andererseits innerhalb des Gegenstandes; die Vernunft und die Natur, beide besitzen objektive und subjektive Bestandteile.

Transcendental heisst nun diese Einsicht, dass der Gegenstand die Vernunft in dem selben Masse bedingt wie die Vernunft den Gegenstand; mit anderen Worten, es ist die Einsicht, dass Erkennen und Dingsein an dem selben Punkt entstehen und unaufhörlich miteinander verknüpft sind, so dass jedes von beiden von dem andern Bestimmungen erhält. Wenn ich sage: alles Denken ist Beziehen, so habe ich im selben Atem gesagt: alles Dingsein ist Beziehen, und umgekehrt. Dabei sind aber Denken und Dingsein keineswegs identisch; von diesem Standpunkt ist das sogar völlig sinnlos, da für ihn erst im Verknüpfen von zweierlei etwas entsteht. Goethe, der vortreffliche Jünger Kant's, hat es einmal ebenso naiv wie tiefsinnig ausgesprochen: „Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt, und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr"[613]). Die Worte Objekt und Subjekt könnten zu psychologischen Missdeutungen Anlass geben; setzen Sie aber dafür Welt und Vernunft, und sagen Sie: Alles, was in der Vernunft ist, ist in der Welt, und noch etwas mehr; alles, was in der Welt ist, ist in der Vernunft, und noch etwas mehr, so haben Sie in Goethe's Satz einen philosophisch-objektiven Ausdruck für das be-

treffende transcendentale Verhältnis. In der Vernunft spiegelt sich die Welt und wird zu einer Natur gestaltet, doch es bleibt Stoff genug ungestaltet übrig — um exakte Wissenschaft zu erhalten, mussten wir ihn ausscheiden; in der Welt spiegelt sich die Vernunft und wird ihrer selbst als Ich bewusst; doch Kant's Analyse hat gezeigt, welch ein bedeutender Teil unseres Weltbildes von der Vernunft beigesteuert wird, ohne dass er eine andere Beglaubigung für sich aufweisen könnte, als das Bedürfnis dieser Vernunft. Dazu dann noch die Freiheit. Diese Einsichten sind transcendentale.

Bei dieser Verneinung — Kant's Philosophie ist nicht Psychologie — habe ich verweilen und eine möglichst vollständige Aufklärung erstreben müssen; denn sie betrifft 660 den springenden Punkt seines ganzen Denkens und bleibt nichtsdestoweniger fast durchweg unbeachtet oder unverstanden; wer aber hier Kant missdeutet, muss ihn notwendigerweise von A bis Z missverstehen[614]).

Eine letzte zusammenfassende Definition.

Definition des Transcendentalen

Transcendentalphilosophie ist die durch kritische Beobachtung, gepaart mit hypothetischer Architektonik, gewonnene Gesamtvorstellung des verwickelten Systems der sich gegenseitig bedingenden Verknüpfungen. Sie betrifft nicht besondere Menschen und besondere Dinge; sie ist nicht biologisch; sie ist nicht historisch; sie ist etwas ganz anderes als Logik (vgl. namentlich *r. V. 61* unten); ebensowenig ist sie spekulativ und dogmatisch; am allerwenigsten ist sie psychologisch. Sondern sie stellt lediglich die objektiven Bedingungen wissenschaftlich fest, ohne welche es keine Welt und keine Vernunft und folglich auch kein Erkennen geben würde. Und indem sie das tut, richtet sie überall die rechten Grenzpfeiler auf und reisst die falschen, hergekommenen nieder.

* * *

Übergang zum Praktischen

Ich hatte es unternommen, Kant's Stoff als eine Stilfrage zu untersuchen; insofern die theoretische Vernunft in Betracht kommt, glaube ich, diesem Vorhaben nunmehr genügt zu haben; durch positive Inhaltsbestimmungen, ergänzt durch negative Abgrenzungen, ist das Gebiet der Transcendentalphilosophie immer genauer charakterisiert worden. Dieser Charakter des Stoffes ist ein Ergebnis von Kant's Persönlichkeit. Jetzt bleibt uns eine letzte Aufgabe: 661 die Untersuchung des Stoffes auf die praktische Vernunft auszudehnen, das heisst, eine Antwort auf die Frage zu suchen: wie gestaltet Kant seinen Stoff, um über Freiheit, Sittengebot, Gott, Religion zu endgültigen, wissenschaftlichen Ergebnissen zu gelangen?

Dass das Praktische — nicht das Theoretische — von Anfang an Kant's Ziel bildete, wie es schon Plato's Ziel gewesen war, wissen Sie; das allein genügt, ihn von fast allen Philosophen zu unterscheiden; Sie wissen aber auch, dass gerade dieser leidenschaftliche Trieb, der Menschheit praktisch zu dienen, ihn zwang, den grösseren Teil seines Lebens der theoretischen und systematischen Erkenntniskritik zu widmen (vgl. S. 423 fg.). Dieses Gesetz, das Kant zwang, bindet auch mich in diesen Vorträgen. Kant hatte ein volksmässiger Lehrer sein wollen; in seinem stillen, selbstbeherrschten Wesen — ich kann nicht sagen verbarg sich, denn jede Verstellung lag ihm fern, aber — lebte unbemerkt ein kühner revolutionärer Geist; als er sein kritisches Werk in Angriff nimmt, fasst er seinen philosophischen Zweck in die Worte zusammen: „Zur Abschaffung alles Pedantischen in Dingen, welche die Natur der Seele, die Zukunft und den Ursprung aller Dinge betreffen, ist es ganz eigentlich abgezielt“ *(Ref. II, 6)*; die Abschaffung des Pedantischen, die Entfesselung des bewusst freien, vernünftigen, praktischen Denkens! das ist, was er wollte. Und nun — gerade dieser Befreiung wegen — musste er sich in eine so tiefgründige Kritik der menschlichen Vernunft einlassen, musste er mit so „pedantischer“ Ge-

nauigkeit darauf achten, kein einziges Schlupfloch offen zu lassen für den bösen Geist unseres Geschlechtes, den Zurauner des Dogmas, der rings umher uns auflauert, dass er selber den Pedanten, den Kümmelspaltern, der Zunft zum Opfer fiel, und das heisst dem Unverstand, dem Missverstand, der Verzerrung, der Karikatur, während die lebendigen Menschen, die er bei seiner Lebensarbeit im Sinne gehabt hatte, von ihm nur das eine erfuhren, dass er der schwerste, unzugänglichste, inkonsequenteste aller Denker sei, den jeder Fachmann verschieden deute. Erst solche Dinge verleihen dem Begriffe Schicksal einen höheren Inhalt. Scheitern, nicht an der Unzulänglichkeit, sondern an dem Besten, was man kann: das bildet die Tragödie dieses edlen Lebens. Denn was dann zu uns Laien noch hinüberdrang — die Formel des kategorischen Imperativs und etwa noch die dunkle Kunde, Kant habe in seinen alten Tagen eine offizielle Ehrenrettung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit unternommen — ist teils Phrase, teils die ekelerregende Trivialisierung grosser Lebensgedanken. Es ist und bleibt in alle Ewigkeit unmöglich, ein einziges Wort von Kant's Sittenlehre zu verstehen — das heisst also von seiner Kritik der praktischen Vernunft — wenn man nicht die Grundgedanken seiner Transcendentalphilosophie sich zu eigen gemacht hat, was nur das Studium der Kritik der theoretischen Vernunft vermitteln kann. Man darf ruhig behaupten, unter dem kategorischen Imperativ Kant's stellen sich die meisten Menschen nichts weiter als eine Art Korporalmoral vor: parieren und nicht mucksen; Schopenhauer's schaler und von völligem Missverständnis zeugender Spott über das hölzerne Eisen, das hölzerne Bein usw. sprach demgemäss Tausenden aus dem Herzen. So bleiben wir denn von Kant abgeschnitten, geschieden; wir loben ihn bei Zentenarien, wissen aber von dem, was seine Persönlichkeit ausmachte — von seiner Weltanschauung — wenig oder nichts. Um diesen Bann zu brechen, war auch ich ge-

662

zwungen, in diesen Vorträgen allen Nachdruck auf das Theoretische und die Kritik der Natur zu legen; hier liegt der Schlüssel zum Verständnis; hätte ich lediglich die Persönlichkeit im Auge gehabt, ich hätte einen anderen und leichteren Weg eingeschlagen; die Kenntnis der Persönlichkeit sollte aber als Einführung in das Werk dienen. Hat die kopernikanische Umwendung erst stattgefunden, haben Sie den Gedanken des Transcendentalen wirklich erfasst, dann werden Sie spielend leicht die Freiheits-, Sitten-, Religions- und Gotteslehre Kant's begreifen, und er selber wird Sie besser führen, als irgend ein anderer es könnte. Was ich also jetzt zum endgültigen Abschluss unserer gemeinsamen Bemühungen vorbringe, will nichts weiter als ein rascher Überblick sein. Für mich persönlich hat Kant's Schule die grösste Kraft im Leben bedeutet: Entsagung, die nicht Kleinmut ist, Religion, von Superstition endgültig reingewaschen, Wissenschaft, deren Vorrechte unverbrüchlich festgestellt sind, die aber bescheiden grenzbewusst bleibt; es ist die hohe Schule der innerlichen Freiheit; hier fallen von den Augen die Schuppen des allgegenwärtigen Aberglaubens ab — des Aberglaubens der Historie, der Kirchen, der Philosophien, der aufgeblasenen Parvenü-Naturlehre; man erhält Raum zum Atmen, Ruhe zum Nachsinnen, man lernt sich selbst befehlen, man
663 verlernt das Fürchten; endlich ein Philosoph, der einem nichts vorschwindelt, nichts Unbeweisbares beweisen will, zugleich aber nicht den empirischen Sumpf für das freie offene Meer hält; hier ist natürliche Systematik, bewusste Kunst des Begreifens und damit zugleich abgerundete, allseitig ausgebildete Weltanschauung; hier ist gut leben. „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen“, sagt Kant *(Rel., XII)*; ihm selbst ist das Seltenste gelungen, nichts hat er verkleinert: weder Wissenschaft noch Religion noch Kunst, weder Gesetz noch Gebot, weder Natur noch Freiheit. Zog er auch überall Grenzen, er riss zugleich überall Schranken nieder; die

Grenze schützt vor der Nacht der Wirrniss, die Befreiung weist hinaus ins Unbeschränkte; so wuchs denn alles unter seinen Händen und gewann Gestalt. Doch kann man derlei nicht mitteilen; es muss erarbeitet, erkämpft, erlebt werden. Nur bis hierher, bis zu der äusseren Schwelle, kann ein anderer helfend die Hand reichen.

Ehe wir nun von der praktischen Vernunft und der Freiheit reden, müssen wir einem recht kritischen Zwischengebiete einige Aufmerksamkeit schenken. Wie unser letztes Schema (S. 630) Ihnen gezeigt hat, stehen sich vom objektiven Standpunkt aus betrachtet — und das ist der Standpunkt, den jeder naive Mensch zunächst einnimmt — das Ding und das Ich gegenüber; wer von der theoretischen Vernunft zur Betrachtung der praktischen übergeht, schaltet zugleich um vom Ding zum Ich. Freilich haben wir jetzt ausführlich erfahren, dass ein jedes von diesen beiden das Korrelat des anderen ist *(r. V., I., 250)*, das heisst, dass das eine zum anderen in Wechselbeziehung steht; doch lehrt die Transcendentalphilosophie, dass man nie alles mit einem Blick umfassen kann; man m u s s einseitig sein, sonst kommt man nicht vom Fleck; die exakte Wissenschaft ist das glorreichste Beispiel erfolgreicher Einseitigkeit; der Weltweise jedoch soll — im Unterschied von allen anderen — sich seiner Einseitigkeit bewusst sein, er soll sich selber in der Gewalt haben. Dazu wird es nun unerlässlich sein, uns zu fragen, wie sich Kant das Ding und das Ich vorstellte. Auch hier wieder habe ich natürlich keine technische Darlegung im Sinne, sondern nur eine Andeutung des Stiles dieses Denkens; wer dem Stil verständnislos gegenübersteht, wird an diesem kritischen Punkte Kant's Gedanken nie fassen, und mag er noch so gelehrt und so scharfsinnig sein; wer dagegen mit dem Stil vertraut ist, wird bei Kant alles selbst- 664 verständlich finden.

Es bildet dieser Exkurs einen unerlässlichen Übergang zwischen den beiden Teilen des Vortrages. Allerdings be-

trifft er diesmal eine abstrakte Erwägung, weil wir Kant allein im Auge haben und darum kein rein anschauliches Material vorfinden; doch wird es mein Bestreben sein, dem allerabgezogensten, fremdesten Gedanken des grossen Weltanschauers einen möglichst anschaulichen Ausdruck — in diesem Falle also ein klares, leicht fassliches, sowohl dem Gedächtnis wie dem weiteren Nachdenken angemessenes Schema — abzuringen. Zugleich gewinnen wir hierdurch als Beitrag zu unserem Studium der Persönlichkeit die wertvolle Ergänzung eines tiefen Einblicks in ihre Gedankenwerkstätte.

Das Ding an sich

Unter den technischen Bezeichnungen Kant's geniesst ohne Frage das *Ding-an-sich* die grösste Popularität; man findet sie nicht selten im Kladderadatsch. Ein Verständnis dagegen für das, was Kant mit dem Worte sagen will, trifft man fast nirgends; es kann auch unmöglich verstanden werden, solange der Begriff des Transcendentalen nicht völlig klar erfasst worden ist.

Zunächst müssen Sie sich hier wieder, wie überall bei Kant, alles so einfach wie möglich vorstellen; Kant besitzt die Einfalt der Männer, die eine grosse praktische Aufgabe vor sich sehen. „Die Existenz der Sachen zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen“ *(P. § 13, A. III)*, sagt er. Wie meilenweit sind wir da von den üblichen Haarspaltereien der Schulen! Alle die bekannten Vexierfragen der Sensualisten, der Idealisten, der Sophisten, wie wir denn von Sinneseindrücken auf Dinge schliessen und wenn schon, wie wir diese Dinge erkennen wollen, interessieren Kant nicht; die Sachen sind da, sie anzuzweifeln ist eine Beschäftigung für Männer mit sträflich viel Musse, ein Spiel für die philosophische Kinderstube. Im Grunde genommen handelt es sich dabei um lauter psychologische Mätzchen oder aber um Wortstreite; die „Erscheinung“ ist ja das „Ding“, das Ding, das wir kennen und einzig kennen können; die Einteilung in Erscheinungen und Dinge an sich „kann in positiver Bedeutung gar nicht

zugelassen werden", schreibt Kant *(r. V., 311)*; sie findet nur in der Kritik der Erkenntnis, behufs systematischer Gliederung, statt. Kant gerät darüber in Zorn und nennt es „einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Men- 665 schenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können" *(r. V., XXXIX)*; dann tut er zwingend dar: „Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir" *(r. V., 276)*. Wenn also die Denker aller Schulen einig sind, es sei für den Menschen unmöglich, Dinge, wie sie an sich selbst sind, unmittelbar wahrzunehmen — und hierin geht ein Condillac mit einem Shaftesbury, ein Locke mit einem Fichte — so ist für Kant bezeichnend, dass er das also aufgestellte Problem für müssig hält, müssig wenigstens für die grundlegende transcendentale Betrachtung. Er sagt: „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebenso wenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken)", und er „gesteht der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird" *(r. V. I, 371)*. Darum darf Kant von seinem System behaupten: „In Ansehung aller nur möglichen Erfahrung bleibt alles ebenso, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte" *(P., § 13)*.

Ding und Ich

Das also halten Sie fest, nicht wahr? die konkrete Frage, ob es Dinge gibt und wie sie „in Wirklichkeit" (wie man so sagt) beschaffen sind, ficht uns nicht an, und mit dem bekannten Herrn, der ironisch einwirft: na, legen Sie sich nur quer über die Eisenbahnschienen, Sie werden schon merken, dass es Dinge gibt — lassen wir uns nicht

weiter ein, da wir von dieser gemeinen Meinung nicht abgefallen sind und das Dasein der Körper nicht nur zugeben, sondern noch weiter gehen, indem wir sie — wenn wir sie etwa nicht sollten beweisen können — postulieren würden. Vielmehr liegt die Schwierigkeit an anderem Orte; erst die Transcendentalphilosophie hat sie aufgedeckt.

Denn die Transcendentalphilosophie hat gezeigt, wie Sie jetzt wissen — und wie Sie später von Kant in aller Ausführlichkeit erfahren werden — dass Erkennen und Erkanntes zu fest miteinander verwoben sind, als dass sie je voneinander rein geschieden werden könnten. Hierbei 666 sind die Sinnesqualitäten das Geringste. Dass Farbe, Geschmack, Geruch usw. von dem Ding abfallen und als subjektive physiologische Eindrücke des Ich nachgewiesen werden, hat umsoweniger zu bedeuten, als es sich eben nur um subjektive Eindrücke handelt, die ohnehin von Mensch zu Mensch verschieden sein können. Kant's Kritik zeigt uns aber das Objektive an den Dingen so genau von der Vernunft bedingt — ebenso genau nämlich wie das Objektive an der Vernunft von den Dingen — dass, losgelöst aus dem Gesetz des Ich, so wenig von dem Ding übrig bleibt wie von dem Ich, losgelöst aus dem Gesetz des Dinges. Ding und Ich lassen sich in Wirklichkeit gar nicht voneinander scheiden: das Ich ohne Stoff zu Erkenntnissen wäre ein völlig leerer Begriff, das Ding ohne Gestaltung in der architektonischen Einheit eines Bewusstseins könnte — als Ding — nicht existieren; was bleibt, ist die blinde Vorstellung eines Undinges. Und da haben wir allen Grund, uns zu fragen, was das bedeutet, wenn ein Philosoph kommt und von einem Ding „an sich" spricht, welches nicht als Korrelat zu einem Ich „an sich", sondern selbständig, losgelöst aus aller Erkenntnis und dennoch als „Ding" Dasein besitzen soll. Das geschieht in aller Stille und Unschuld, und, haben wir es erst zugelassen, so hat jedes Dogma Wurzel geschlagen. Denn hier

ist der kritische Punkt für jede Weltanschauung; hier fasst sowohl der dogmatische Materialismus wie der dogmatische Spiritualismus Fuss, und sowohl der sensualistische Skeptizismus eines Hume wie der logische Rationalismus eines Fichte. Genau hier scheidet sich nun die transcendentale Kritik von jeder anderen Philosophie; darum ist Kant hier stets zur Stelle und kommt er immer wieder auf das Ding „an sich" und das Ich „an sich" zurück, denn er weiss, dass wer ihn hier verstanden hat, ihn in allem verstehen wird, wogegen wer ihn hier missversteht, seine Weltanschauung nach keiner Richtung hin wirklich verstehen kann.

Grundlegend ist, wie Sie sehen, folgende Einsicht: niemals kann es für Kant ein einfaches Problem geben: was sind die Dinge an sich? oder (abstrakter gefasst) was ist „das" Ding an sich? Das Ding kann der Transcendentalist nur dann in Betracht ziehen, wenn er das Ich dazunimmt. Damit sind die meisten gelehrten Arbeiten über Kant's Ding an sich schon aus ihrem blossen Titel gerichtet. Dazu die berühmte Frage, ob Kant e i n Ding „an sich" oder eine M e h r z a h l von Dingen „an sich" annimmt; so offenbar sinnlos diese Frage auch ist, sie beschäftigt noch heute 667 achtbare Männer. Im allgemeinen ist es nicht bloss praktischer, sondern sogar philosophisch richtiger, von Dingen (in der Mehrzahl) zu reden; sobald aber von der transcendentalen Verknüpfung die Rede ist, ist es einfacher, die ganze Natur als ein Ding zu bezeichnen, gerade so wie die Erkenntniskritik von „Vernunft" in der Einzahl spricht, nicht von einer Anzahl einzelner „Vernünfte". So gebraucht denn Kant Einzahl oder Mehrzahl je nach dem Zusammenhang der Gedanken; zum Überfluss beruhigt er einmal einen unverständigen Frager mit der Auskunft: ob Einzahl oder Mehrzahl „bleibt unausgemacht" (*N. I, 209).* Was soll Zahl bedeuten ausserhalb des Raumes, der Zeit und der Kategorien der Grösse? Wesentlich ist, wie ge-

sagt, lediglich dies: das Ding kann nicht vom Ich getrennt abgehandelt werden. Ein von der Vernunft losgelöstes Ding „an sich", also, mit deutlicherer Benennung, ein Ding „für keine Vernunft" ist ein Ungedanke noch mehr als ein Unding; denn einzig der Verstand und die Vernunft schaffen Einheit im Mannigfaltigen; sie allein erschaffen also „Dinge"; nicht, weil es nichts ausserhalb der Vernunft gäbe, wohl aber, weil einzig die Vernunft gestaltet. Selbst der antimetaphysische Wissenschaftler Clifford — freilich einer der geistvollsten Menschen des vergangenen Jahrhunderts — muss zugeben: *The universe consists entirely of mind-stuff*, die Welt besteht lediglich aus „Verstandes-Stoff". „Gegenstand" ist ein Begriff, nicht eine Wahrnehmung; „das Objekt, darauf Anschauungen bezogen werden, liegt nur im Verstande" *(N. I, 133)*. Das selbe gilt umgekehrt von dem Ich. In dem selben Absatz der *Prolegomena*, in dem Kant die „Wirklichkeit der Körper" und das „Dasein meiner Seele (= Ich)" behauptet, sagt er: „Die Frage, ob die Körper . . . ausser meinen Gedanken als Körper existieren, kann ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden", und fügt das selbe bezüglich des Ich als „Seele im Sinne der empirischen Psychologie" hinzu, dessen Existenz in der Zeit „ebensowohl verneint werden muss" (§ 49)[615]. Ob wir nun hier ein Ding oder
668 die Natur und ob wir ein Ich oder die Vernunft (als Kollektiv) sagen, das bleibt sich gleich: Ding-Natur kann nicht ohne Ich-Vernunft sein und umgekehrt. Darum lehnt Kant diese Frage nach Dingen an sich (sobald sie empirisch gemeint ist) in allen Tonarten ab: „was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen" *(r. V. 332)*; „das transcendentale Objekt [= Ding an sich] ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte" *(r. V., 333)*; „wir werden es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst,

das ist ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen“ *(r. V., I., 380)*, usw. *ad infinitum.*

Sie sehen, wie einfach Kant's Auffassung dieser heiklen Frage sich gestaltet: empirisch betrachtet gibt es Dinge und gibt es Ichs; sobald man aber tiefer darüber nachdenkt, bemerkt man, dass es unmöglich ist, Ding und Ich zu trennen; Dinge gibt es nur für mich, nicht an sich, Ichs gibt es nur im Verhältnis zu Dingen, nicht an sich.

Als erstes merken wir uns also: die Frage nach dem Ding und nach dem Ich ist bei Kant nicht spitzfindig, sondern schlicht und gemeinverständlich anzufassen. Sie erinnern sich jedoch an Goethe's Wort: in der Natur ist alles einfacher, als man denken kann, zugleich aber verschränkter, als zu begreifen ist; das gilt auch für jeden Meistergeist und seine Gedanken, denn ein solcher ist der Natur innig verwandt. Und so hätten wir zu wenig geleistet, wenn wir uns betreffs des Ding-Ichproblems bei dieser grandios einfachen, grundlegenden Anschauung beruhigen wollten; jetzt kommt das Verschränkte, das System, das hier, beim menschlichen Erkennen, ebenso unerlässlich ist wie beim Studium der Natur. Jetzt erst werden die Schutzwälle wider die Spintisierer und Dogmatiker errichtet; wir hörten es ja: gegen Subtilität kann nur Subtilität aufkommen (S. 562).

Wollten wir es nämlich bei der Erkenntnis bewenden lassen, dass Ding und Ich untrennbar verflochten sind, gleich wäre der Monist bei der Hand, der Vernichter aller Gestalten, der Apostel des Chaos. Dadurch gerade ging Plato's herrliche, aber missverstandene Gedankenwelt unter, und Kant lebte noch, als schon der eifrigste seiner Schüler, Fichte, lehrte, das Nicht-Ich (wie er das Ding nannte) sei „schlechthin Nichts“, bis dann schliesslich die empirischen Monisten die Sache bei dem dümmeren Ende anfassten und umgekehrt behaupteten, nur das Ding habe Dasein. Doch nicht der Monist allein, auch die Denker anderer Richtungen bekämen zu ihren verschiedenen un- 669

und antikritischen Strukturen freies Feld; denn dass wir alle — von Sancho Pansa an bis zu Isaac Newton — in der Praxis immerfort zwischen Ding und Ich unterscheiden und unterscheiden müssen, liegt auf der Hand, und die Gefahr bedroht uns darum täglich, dass wir — wie Bruno, wie Locke, wie Schopenhauer, wie Helmholtz, wie alle — von einer grundfalschen Voraussetzung den Ausgang nehmen und die Unterscheidung infolgedessen falsch treffen, wenn nicht die transcendentale Kritik eine genaue, lückenlose Auseinandersetzung über die möglichen Vorstellungen des Ding und des Ich gegeben und die Grenzen einer jeden genau bestimmt hat. Das tut nun Kant.

Was ich vorhin halb als Spass andeutete, das tut er wirklich: er postuliert das Ding „an sich" und das Ich „an sich". Real sind sie freilich nicht voneinander zu scheiden: das Ding ist zugleich ein Gedanke und das Ich zugleich ein Gegenstand[616]); doch was tut das? alle exakte Wissenschaft ist ideal. Was wir brauchen, ist eine Methode — eine Methode zu denken, zu wissen, zu leben, und das heisst, Denken, Wissen, Leben zu gestalten. „Die Transcendentalphilosophie", sagt Kant, „geht VOR der Behauptung der gedachten Dinge voraus" *(Üg. III, 314)*; sie hat somit in einem gewissen Sinne freie Hand; und nun kommt das Neue, das Kopernikanische: sie beweist nicht das Dasein von Dingen — der Versuch, das zu tun, ist für sie sinnlos — aber sie stellt die Dinge (oder, allgemeiner gesprochen, „das" Ding) als Hypothese auf. Mit aller nur möglichen Deutlichkeit erklärt Kant: „Das Ding an sich ist nicht ein ausser der Vorstellung gegebener Gegenstand, sondern bloss die Position eines Gedankendinges . . . ." *(Üg. III, 555)*. Dieses Wort — bloss die Position eines Gedankendinges — bitte ich Ihrem Gedächtnis einzuprägen; es wiegt die ganze Bibliothek über das Ding an sich auf. Genau so wie der gemeine Mann die Begriffe Ding und Ich nicht entbehren kann, so auch bedarf ihrer das transcendentale

System; nur gibt sich Kant Rechenschaft über sein Verfahren, wogegen der andere es völlig unbewusst anwendet; Kant's Auffassung geht der „gemeinen Meinung" genau 670 parallel und ist insofern unschulmässig und gemeinverständlich, jedoch hebt sie sie empor auf die Stufe vollendeter Besonnenheit. Das sagt Kant selber, wenn er in seiner Erklärung gegen Fichte's *Wissenschaftslehre* schreibt, seine Transcendentalphilosophie sei „bloss aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu betrachten." Der Unterschied ist nun dieser: der gemeine Mann (und mit ihm mancher Philosophieprofessor — und wäre es auch nur, um Kant die Ansicht unterzuschieben und ihn dafür zu rügen) glaubt, er müsse Dinge an sich annehmen, um daraus das Dasein der Erscheinungen als Wirkung einer Ursache zu erklären[617]); Kant dagegen, wie Sie wissen, hält alles Erklären für Geschwätz; wie die exakte Wissenschaft bezweckt auch er nur ein Begreifen, und begreiflich wird etwas nur durch den systematischen Zusammenhang, nicht durch die Fiktion einer Ursache. Das Ding „an sich" und das Ich „an sich" sind für Kant's kritisches System der Vernunft das selbe was der Äther, das Atom, die Engerie usw. für unsere Physik. Alle diese Vorstellungen sind eingestandenermassen (ausser natürlich für jene Lohnkutscher der Wissenschaft, die nicht eingeweiht zu werden brauchen) unausdenkbar und sogar widerspruchsvoll; in ihrer Annahme liegt eine Gewaltsamkeit; die alten Religionslehrer hätten gesagt: Erkennenwollen ist Frevel; sie aber sind die Waffen, mit denen wir gesiegt haben. So spotten z. B. denkende Physiker mit Recht über jene deutschen schwärmenden Empiriker — wohl die possierlichste Sorte von Schwärmern, die je die Welt gesehen hat — die zur „verschleierten Göttin" sich die angebliche *Energie* erwählt haben und aus dem Munde dieser hypostasierten Personifikation blosser Verhältnisse zwischen Verhältnissen eine sogenannte „Weltanschau-

ung" anbetend empfangen; nichtsdestoweniger preisen diese denkenden Physiker im selben Atem die Grosstat Robert Mayer's und unterscheiden dann mit aller Genauigkeit zwischen kinetischer Energie und potentieller Energie usw.; in seinem System kann eben auch der den- 671 kende Physiker diesen Begriff der Energie unmöglich entbehren, er will nur nicht, dass die Mythe zum Credo werde; was würden wir zu einem Mathematiker sagen, der der *Wurzel aus minus eins* einen Altar errichten wollte![618]) Kant's Lehre vom Ding an sich und Ich an sich ist in genauester Analogie zu dieser hypothetischen Methode der exakten Wissenschaft aufzufassen; Sie haben es eben aus seinem Munde gehört: nicht ein Gegenstand, sondern die Position eines Gedankendinges.

Aller Irrtum über Kant wurzelt in der Unkenntnis dieser ersten, anfänglichen, grundlegenden Tatsache. Da steht es, schwarz auf weiss, an hundert Stellen; da steht es — wenn man mit Kant's Augen zu sehen gelernt hat — in jedem Satze aller Kritiken; und doch sieht man es nicht. So hält ein Schopenhauer z. B. Kant's Ding an sich für ein tatsächlich vorhandenes „Ding", für eine Sache, einen Gegenstand, den er dann in seinem eigenen Busen entdeckt und aufzeigt und zur materiellen Grundlage einer ganzen Weltanschauung macht; während andere in schwerfälligen Büchern nachweisen, Kant's Ding an sich sei nicht logisch konsequent — als ob etwa der stahlstarre Äther, der die Körper nichtsdestoweniger ohne Reibung durchlässt, den Forderungen einer formellen Logik besser entspräche! Und wiederum andere glauben, eine grosse Entdeckung zu machen, wenn sie zeigen, Kant's Ding an sich habe an einer Stelle seiner Schriften einen gewissen Sinn und an einer anderen einen anderen, obgleich er doch selber bemüht war darzutun, die Hypothese eines Dinges setze notwendig verschiedene Auffassungen des Dinges voraus, genau so wie es keinen brauchbaren Begriff der

Energie gibt, wenn wir nicht verschiedene Standpunkte zugeben, von denen aus die Energie in wesentlich verschiedener, auch mathematisch abweichender Bedeutung erblickt wird, nur dass die eine Energie zur anderen in einem System der Wechselwirkung steht, so dass diese Mehrheit wieder als Einheit aufgefasst werden kann.

Nachdem Sie nun gründlich erfasst haben, inwiefern ein Ding „an sich" und ein Ich „an sich" nur Methoden des Denkens sind, nur Annahmen, Hypothesen oder, wie Plato es so pittoresk ausdrückt, „Sprungbretter zum Wissen" (S. 414), müssen Sie noch flüchtig in die notwendigerweise verschränkte Systematik eines solchen hypothetischen Dinges und Ichs eingeweiht werden; sonst sind 672 Sie gegen die Irrlehrer nicht genügend gewappnet. Werden Sie mir, bitte, nicht etwa hier untreu; die Art meines Vorhabens wird mir gestatten, alles anschaulich zu entwickeln, wenn Sie mir nur ein wenig Aufmerksamkeit schenken wollen.

Zwischen Ding und Ich besteht eine so genaue Wechselwirkung, dass von vornherein zu erwarten ist, auch in dem hypothetisch vom Ich geschiedenen Ding und in dem vom Ding geschiedenen Ich werden die symmetrischen Verhältnisse sich genau entsprechen. Das ist auch der Fall. Nur ist es immer leichter, vom Ding zu sprechen, und zwar aus einem Grunde, den ich im vorigen Vortrag mit der Allegorie von hüben und drüben fassbar zu machen suchte (S. 452). Dieses vom Ich geschieden gedachte Ding steht uns in der gedanklichen Perspektive ferner und ist darum deutlicher zu erblicken als das Ich, bei dem, seiner grossen Nähe wegen, alle Linien fast parallel laufen, das heisst ins Unendliche weisen und darum kein Bild abgeben. In ähnlicher Weise ist es viel leichter, sich über die fast ganz anschauliche Fiktion „Atom" zu verständigen als über die fast ganz gedankenmässige Fiktion „Äther". Das ist der wahre Grund, weswegen alle Welt von dem Ding an sich redet, selten aber jemand von dessen unerlässlichem

Wechselbegriff, dem Ich an sich. Mit diesem Vorbehalt wollen auch wir zunächst vom Ding sprechen und das Ich vorläufig unbeachtet lassen.

Das Ding

Wiederum entnehme ich aus Kant's allerletzten Aufzeichnungen ein wichtiges Wort: „Die Transcendentalphilosophie ist oder vielmehr sie m a c h t ein System objektiv und zugleich subjektiv" *(Ūg. III, 370).* Was dieses Objektiv-Subjektive und Subjektiv-Objektive bedeutet, wissen Sie jetzt genau, da wir es eingehend besprochen haben (S. 626 fg. und 657 fg.); es gilt aber nicht allein von dem transcendentalen System im ganzen, sondern wiederholt sich überall, auf jeder Stufe; was Sie auch transcendental in Betracht ziehen mögen, es wird sich in ein Objektives und ein Subjektives zerspalten. Scheiden wir nun das Ding von dem Ich und betrachten wir zunächst als das Objektive von beiden das Ding „an sich", so tritt nichtsdestoweniger diese selbe Gegenüberstellung sofort wieder ein, und zwar jetzt innerhalb des Dinges. Mit mathematischer Bestimmtheit — als handle es sich um ein optisches Spiegelungsphänomen — stehen z w e i Dinge an sich da, ein objektiv gefärbtes und ein subjektiv gefärbtes. Das objektiv gefärbte ist das eigentliche, das „dingliche" Ding 673 an sich, das subjektiv gefärbte ist das sogenannte „Gedankending" (mit dem griechischen Namen, *Noumenon*). Fassen wir aber jetzt jedes von diesen beiden mit Ausserachtlassung des anderen fest ins Auge, so löst es sich wiederum in zwei Hälften auf, von denen die eine im Verhältnis zur anderen objektiv, die andere im Verhältnis zur ersteren subjektiv ist, und wir haben nunmehr vier verschiedene Dinge an sich.

Ich wiederhole also, um sicher zu sein, dass die Sache klar vor Ihren Augen steht: sobald wir e i n Ding an sich vorausgesetzt haben, findet es sich, dass wir z w e i deutlich unterscheidbaren Auffassungen Raum geben müssen, und denken wir nun tiefer darüber nach und folgen dabei dem Leitfaden, den uns das transcendentale System an die

Hand gibt, so finden wir uns — der vollkommenen Klarheit zuliebe — veranlasst, in jeder einzelnen Hälfte wiederum zwei Bestandteile sorgfältig voneinander zu sondern.

Die Zweiteilung in dingliches Ding und Gedankending ist von weit grösserem Belang als die sehr subtile Vierteilung; zunächst ziehen wir sie allein in Betracht. Sie ergibt sich ohne weiteres aus der Grundhypothese der Transcendentalphilosophie, nach welcher zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis angenommen werden müssen — Sinnlichkeit und Verstand — ohne deren Zusammenwirken es überhaupt zu keinem Erkennen kommt. In jedem Erkennen steckt beides, Sinnlichkeit und Verstand. Will ich nun zu einem eindeutigen Ding „an sich", zu einem ausserhalb meiner Erkenntnis liegenden Ding gelangen, so habe ich zwischen zwei Wegen zu wählen, dem der Sinnlichkeit und dem des Verstandes; täte ich das nicht, ich bliebe innerhalb des bedingten menschlichen Erkennens befangen.

Hier ist aber der Ort, über die erkenntniskritische Grundhypothese Kant's einige Worte zur genaueren Erläuterung zu sagen, sonst bleiben seine Auseinandersetzungen über das Ding an sich Ihnen undeutlich.

Sinnlichkeit und Verstand

Kant behauptet — wie Sie schon seit unserem ersten Vortrag (S. 37) wissen — das Wesen der Vernunft könne nicht verstanden werden, solange wir nicht zwei „Stämme" des Erkennens annehmen, wogegen alles systematisch darstellbar und begreiflich werde, sobald wir diese Hypothese aufstellen. Da aber Kant im weiteren Verfolg alle Mühe auf den Nachweis verwendet, dass der Verstand ohne die Sinnlichkeit nichts ausrichten könne, ja, dass er geradezu undenkbar, ein leerer Begriff sei und die Sinnlichkeit ohne den Verstand ein ebenso blindes Nichts bleibe, so liegt der 674 hypothetische, methodische Charakter der Zweiteilung auf der Hand. Nicht etwa als handle es sich um eine reine Erfindung, um ein willkürliches Kartengebäude; das ist hier ebensowenig der Fall wie bei der Annahme von Ma-

terie und Äther, ja, noch weniger; Kant's Unterscheidung bewährt sich objektiv von Schritt zu Schritt und ist eigentlich bloss der philosophische Ausdruck für das, was jeder Mensch instinktiv sich denkt; was aber daran künstlich und gewaltsam ist, das ist die klare Trennung, dieser Schnitt mit dem Messer, nach welchem nunmehr das, was organisch eins ist, als zwei erscheint; das gerade ist Architektonik, ist Gestalten des Wissens, ist Methode des Forschens; Klarheit im Menschenwerk, und nicht umsonst sagt die Sprache: ,,sich" klarmachen. Aus der transcendentalen Verknüpfung von Verstand und Sinnlichkeit entsteht Erkenntnis: das ist Kant's Hypothese.

Sie müssen aber auch genau wissen, was diese Worte, ,,Sinnlichkeit" und ,,Verstand", für Kant bedeuten. Unter dem Ausdruck „Sinnlichkeit" dürfen Sie sich bei ihm nicht die Tätigkeit unserer Sinne vorstellen, das Fühlen, Sehen, Riechen, Hören. Niemals deutet bei Kant das Wort ,,Sinnlichkeit" hierauf; denn bei ihm handelt es sich, wie wir jetzt hoffentlich in alle Ewigkeit wissen, nicht um Physiologie und Psychologie, sondern um die objektive Vernunft, dort untersucht, wo zuerst Bewusstsein entsteht, noch ,,v o r der Behauptung der Dinge"; wir wollen ja erst feststellen, was Erscheinung ist, was Denken, was Erkennen, was Idee usw.; die Transcendentalphilosophie ist der Versuch, auf diese Fragen eine Antwort nach der Methode der exakten Wissenschaft zu geben; unmöglich können also die Funktionen eines empirisch vorhandenen Körpers in Betracht kommen. Vielmehr ist die alleinzige Form der Sinnlichkeit auf transcendentalem Gebiete der Raum (wozu unter gewissen Ihnen bekannten Beschränkungen noch die Zeit kommt). Ob eine Vernunft durch einen Sinn oder durch fünf Sinne oder durch fünfzig verschiedene Sinne Vorstellungen empfängt, ist hierbei grundsätzlich einerlei: denn dies gehört zum Subjektiven. In dem Worte Sinnlichkeit — wie Kant es anwendet — liegt etwas Allegorisches; die Allegorie ist feiner, zarter als Plato's

entsprechende vom „Gebiet des Sichtbaren", doch ist es immerhin noch eine; wo Kant im Ausdruck präzis sein will, sagt er nicht Sinnlichkeit, sondern *Rezeptivität*. Rezeptivität besagt bei ihm, dass in jedem Erkennen ein 675 Empfangen festzustellen ist; erst am Objekt erwacht das Subjekt. Um Verständnis zu wecken, nennt er das Sinnlichkeit, womit besagt ist: wir sollen uns dieses transcendental zu verstehende Empfangen nach Analogie des Empfangens von Eindrücken durch die Körpersinne vorstellen. — Und genau den gleichen Vorbehalt muss ich für den Ausdruck Verstand machen. In Kant's System wird der Verstand „rein" gedacht, das heisst unvermischt mit Sinnlichkeit. Natürlich ist das eine Abstraktion, die Position eines Gedankendinges, doch nicht mehr abstrakt als die Position eines von der Materie getrennt zu betrachtenden Äthers und einer entsprechend vom Äther geschiedenen Materie. In exakter Wissenschaft muss man so verfahren; dies gerade macht wissenschaftliche Methode aus. Darum dürfen Sie aber nicht einen Augenblick an unsern mit Sinnlichkeit durchtränkten Verstand im üblichen Sinne des Wortes denken; vielmehr ist wiederum das Wort „Verstand" ein blosser Wegweiser; wo Kant sehr genau reden will, sagt er *Spontaneität*; in jedem Erkennen findet nicht bloss ein Empfangen, sondern auch ein Hervorbringen statt; erst am Subjekt entsteht das Objekt. Das ist also der genaue Sinn des vorhin ausgesprochenen Satzes: aus der transcendentalen Verknüpfung von Verstand und Sinnlichkeit entsteht Erkenntnis.

Fast müsste ich mich schämen, Sie noch im jetzigen Stadium unseres gemeinsamen Studienganges auf etwas so Selbstverständliches mit breiter Emphase aufmerksam zu machen; doch wenn Sie Umschau halten, werden Sie erstaunt sein, fast überall — auch bei den renommiertesten Kantauslegern — Verstand und Sinnlichkeit nicht transcendental, sondern empirisch und psychologisch aufge-

fasst zu finden; damit wird aber Kant's Philosophie zu einem unerträglich sinnlosen Geschwätz; sie ganz hinauszufegen, ist dann noch das Beste, was geschehen kann. An der Spitze dieser so gründlich Missverstehenden steht kein Geringerer als Schopenhauer. Zu wiederholten Malen sagt er von Kant's Philosophie, sie sei „eine Kritik der Gehirnfunktionen" — von allem Falschen, was über Kant gesagt worden ist, wohl das Falscheste, dafür verlockend wie alles Plausible, leicht Fassliche. Das Transcendentale geht „vor" der Behauptung der Dinge, wogegen die Erscheinung, die ich Gehirn nenne, schon ein Produkt ist, ein Produkt aus Verstand und Sinnlichkeit, und darum
676 unmöglich die Grundlage zu einer Kritik der Erkenntnis abgeben kann; „in einer Erscheinung ist alles selbst wiederum Erscheinung", sagt Kant. Noch schlagender, geradezu gigantisch tritt der Grundirrtum dieser Auffassung zutage, wenn Schopenhauer immer wiederholt, der Raum (die Form der Sinnlichkeit) sei „nur subjektiv", „hänge nur dem Subjekte an" usw., so dass er zuletzt die Formel aufstellt: „Der Raum ist doch nur im Kopfe"[619]). Diese Deutung, die Schopenhauer von Fichte übernimmt und fälschlich Kant zuschreibt, widerspricht in Wirklichkeit aller Transcendentalkritik; denn das Wesentliche an dieser Philosophie ist, wie Sie jezt gründlich belehrt sind, dass sie alles zugleich objektiv und subjektiv auffasst. Was soll das heissen, dass es erst einen Kopf gibt und dann — infolge der Tätigkeit dieses Kopfes — einen Raum? Was sollen wir uns unter einem Kopf vorstellen, der nicht im Raume wäre? Wir tragen nicht den Raum im Kopfe, sondern vielmehr wir stellen uns Köpfe vor, weil die Form der Anschauung die räumliche ist. In seiner Streitschrift gegen Eberhard (1. Absch., Anfang von c) zitiert Kant dessen Worte: „Raum und Zeit haben zugleich subjektive und objektive Gründe" mit der Bemerkung: „Dieses sind gerade meine eigenen Behauptungen . . . . die *Kritik* behauptet dieses buchstäblich und wiederholentlich". Wohl

sagt Kant bisweilen vom Raum (und von der Zeit), er sei „eine subjektive Bedingung“ oder eine „subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit“; lassen Sie sich aber den Zusatz „der Sinnlichkeit“ nicht entgehen (z. B. *r. V. 42)*; damit wird wiederum innerhalb der Sinnlichkeit, das heisst, wie Sie gesehen haben, der *Rezeptivität*, zwischen dem mehr subjektiven Teil der Rezeptivität, nämlich der Bedingung des „Affiziertwerdens“, und dem mehr objektiven, nämlich der Gestaltung des Eindrucks, unterschieden[620]); die Sinnlichkeit selbst ist genau ebenso objektiv (und ebenso subjektiv) wie der Verstand, und Kant wird nicht müde, die „objektive Realität“ des Raumes hervorzuheben. Dieses organische Aufbrechen in zwei Bestandteile, die wir als objektiv und subjektiv unterscheiden, 677 findet, wie gesagt, auf jeder Stufe statt, geradeso wie wir von den allgemeinsten Zusammenhängen bis in den kleinsten erreichbaren Vorgang der Natur negative und positive Elektrizität in Wechselwirkung nachweisen können. Was Kant sagt, ist nicht, was Schopenhauer daraus macht, dass nämlich das Objekt ein „Gehirnphänomen“ sei[621]), sondern, dass die Objekte „als Erscheinungen nur in uns existieren können“ *(r. V. 59)*. Die Worte „als Erscheinungen“ dürfen nicht übersehen werden; Objekt und Subjekt werden stets und überall von Kant behufs Systematik der Erkenntnis hypothetisch vorausgesetzt; er betont aber — und darin besteht die Berechtigung und der Wert des Namens „Kritik“ — dass das Objekt in Wirklichkeit dem Subjekt lediglich als Erscheinung gegenüberstehe und das Subjekt dem Objekt lediglich als Gesetz (Plato sagt Idee)[622]). Spricht man gewöhnlich von Erscheinung und Ding als Gegensätzen und taten wir das selber in unserem Bruno-Vortrag (S. 387 fg.), so müssen Sie jetzt begreifen, dass dies nur aus Rücksicht für den noch nicht kritisch Geschulten geschieht; er soll einsehen lernen, dass diese zwei Begriffe verschiedenen Erkenntnisarten angehören; die Erscheinung ist das empirisch Gegebene, das Ding ist eine

(bis auf Plato und Kant unbewusst gemachte) transcendentale Annahme; wer unterscheiden gelernt hat, erblickt dann als Gegensatz — oder vielmehr Gegenstück — des Dinges nicht die Erscheinung, sondern das Ich, und als Gegenstück der Erscheinung nicht das Ding, sondern das Gesetz. Erscheinung — auch diejenige Erscheinung, die wir Gehirn nennen — kann es nur geben, insofern Gesetzlichkeit im Verbinden, also objektive Vernunft vorausgesetzt wird. Wenn also Schopenhauer jenes Wort von dem Raum im Kopfe als eine Art *Epitome* von „des grossen Kant's grosser Lehre" gibt, so irrt er gewaltig; in Wirklichkeit stellt er damit Kant's Lehre auf den Kopf, weiter nichts. Die grosse Verbreitung — gerade unter Ungelehrten — und der verführerische Reiz eines so bequemen, weil unkritischen Denkens machte diesen kleinen Abstecher nötig.

Zwei Arten des »Ding«

Wir kehren zu unserem Ding „an sich" zurück und verstehen genau, was damit gesagt wird, wenn die Kritik 678 behauptet, zu diesem hypothetischen Dinge zu gelangen gebe es nicht einen Weg, sondern zwei verschiedene und gleich berechtigte Wege, den des Verstandes und den der Sinnlichkeit. Die Erscheinung — das heisst das Ding „für mich" — ist aus Verstand und Sinnlichkeit, aus Spontaneität und Rezeptivität gewoben; beide weisen aufeinander hin und sind aufeinander angewiesen wie Licht und Auge; wer davon träumt, aus den Maschen dieses Gewebes herauszukommen und zu einem eindeutigen Dinge nicht „für mich", sondern „an sich" hinzugelangen, muss also eine Wahl treffen.

Der naive Mensch wird zunächst immer antworten: Ich wähle den Weg der Sinnlichkeit, er allein kann zum Ding hinführen. Doch wird die Zuversicht nicht lange anhalten. Denn erstens sind alle Sinneseindrücke, Sehen, Betasten usw., als physiologisch subjektiv abzustreifen und es bleibt nur der „dunkle Klumpen" im Raume[623]), durch keinen einzigen Sinn mehr, sondern nur durch die

allgemeine Form aller Sinnlichkeit als räumlich ausgedehnt vorgestellt[624]). Nun fallen aber (da wir den Weg der Sinnlichkeit gewählt haben) auch alle Verstandesbestimmungen hinweg, also alles, was eine Grösse, einen Grad, eine Wechselwirkung, einen Wert andeutet und bestimmt; denn das alles sind Begriffe; die ,,Bestimmung" eines Dinges ist nicht ein bloss empfangener Eindruck, sondern erfolgt aus Vergleichen und Urteilen; dies gerade ist die Funktion der *Spontaneität* (allegorisch Verstand genannt). Also ist das Ding ,,an sich", zu dem wir auf diesem Wege zu gelangen glaubten, eine äusserst verworrene Vorstellung, weder gross noch klein, weder Einheit noch Mehrheit, weder stark noch schwach, es steht zu nichts in einem Verhältnis . . . . wir können es bestenfalls Chaos nennen. Wir lernen hier einsehen, dass es der Verstand ist — nicht die Sinnlichkeit — dem wir in der Hauptsache die Vorstellung ,,Ding" verdanken; ohne Verstand gelangen wir zu einem wahren Unding, das vollkommen ausserhalb jeder möglichen Erfahrung steht. Das Urteil über dieses Unding ist Ihnen seit dem Descartesvortrag vertraut: Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Dennoch wird uns dieses Unding als blosser Grenzbegriff noch bedeutende Dienste leisten.

Wenn wir jetzt den anderen Weg einschlagen, so hat 679 es allerdings zunächst den Anschein, als kämen wir beträchtlich weiter. Das Gedankending *(Noumenon)* ist wenigstens ein logischer, zusammenhängender Gedanke; infolgedessen ist es ein Bestimmtes, nicht ein Chaotisches; es lässt sich darüber reden, wogegen beim anderen Ding nichts weiter als eine stumme und sozusagen ,,abstrakte" Empfindung übrig blieb; darum schlagen so ziemlich alle Denker der verschiedensten Schulen, wenn sie zu einem Ding ,,an sich" gelangen wollen, schliesslich diesen Weg des Gedankendings ein; die meisten beruhigen sich auch dabei. Man spricht dann von intellektueller oder in-

tellektualer Anschauung und weiss seit Aristoteles Wunderdinge darüber zu erzählen; namentlich Hegel hat auf das „übersinnliche Anschauen“ grosse Stücke gehalten. Hier lernen wir nun den Wert der rein objektiven und systematischen Methode Kant's kennen. Denn zwei Drittel der *Kritik der reinen Vernunft* gelten dem lückenlosen Nachweise, dass die Spontaneität als Bestandteil des Erkennens ohne die Mitwirkung der Rezeptivität ebenso vollkommen bedeutungslos ist wie die Sinnlichkeit ohne den Verstand. Eine nähere Ausführung hierüber würde Kenntnisse erfordern, die ich leider nicht voraussetzen darf; gerade hier treibt die Illusion tiefe Wurzeln, und es bedarf des genauen Studiums der Hauptwerke des grossen Denkers, um sie völlig auszurotten; nur einen Satz will ich anführen; denn er bildet einen Eckstein des kritischen Gebäudes und wird Ihnen, wenn auch nur halb verstanden, viel Stoff zum fruchtbaren Nachdenken geben. An der betreffenden Stelle — nachdem er ausführlich gezeigt hat, den Begriffen des Verstandes komme abseits von der Anwendung auf gegebene — „gegebene“! — sinnliche Eindrücke keinerlei Bedeutung zu — schliesst Kant mit den Worten: „Die Sinnlichkeit realisiert den Verstand, indem sie ihn zugleich restringiert“ *(r. V. 187)*; auf deutsch: erst die Sinnlichkeit „verwirklicht“ den Verstand, indem sie aber zugleich seine „Beschränkung“ auf das sinnlich Gegebene dartut. Der Rationalismus und die Panlogik, die wir im Brunovortrag kennen lernten, sind dadurch als gegenstandslos erwiesen. Gelingt es Ihnen durch angestrengte Aufmerksamkeit, sich den Verstand ebenso „rein“ zu denken wie vorhin die Sinnlichkeit, das heisst also ohne jegliche Anwendung auf Erscheinung, so werden Sie entdecken, dass Ihnen nichts weiter übrig bleibt als „eine blosse logische Form ohne Inhalt“ *(r. V. 346)*. Zeigte sich uns das dingliche Ding als ein Chaos, so ist das Gedankending ein gespensterhaftes Schema, weiter nichts. Auch dessen Charakterisierung

680

kennen wir seit dem Descartesvortrag: G e d a n k e n o h n e I n h a l t s i n d l e e r.

So sind wir denn zu einer für uns hier wohl hinreichenden und jedenfalls in Anbetracht des abstrakten Gegenstandes möglichst anschaulichen Vorstellung gelangt: von den beiden Hauptarten des Dinges „an sich“ ist die eine blinde Anschaung ohne Begriff, die andere leerer Gedanke ohne Inhalt; die erste ist das dingliche Ding, die zweite das Gedankending.

Wert dieser Vorstellung

Vielleicht sind Sie enttäuscht, so wenig dabei herauskommen zu sehen? Und doch ist dieses Wenige wertvoll. Denn in der vollkommen klaren und erschöpfenden Kritik aller irgend möglichen Vorstellungen über angebliche Dinge „an sich“ liegt die einzig sichere Abwehr aller Dogmatik. So z. B. — um nur ein einziges, aber eindrucksvolles Beispiel zu nennen — fällt hiermit jedes Dogma einer Schöpfung wie dasjenige, das aus dem Judentum ins Christentum übergegangen ist; es erweist sich als sinnlos (sobald es nämlich materiell aufgefasst wird); denn da wir weder auf dem Wege des Verstandes noch auf dem Wege der Sinnlichkeit zu „Dingen“ gelangen, sondern auf der einen Seite nur zu einem Ungedanken und auf der anderen nur zu einem Unding, so kann alles, was man „Entstehen“ nennt, nie etwas anderes sein als Veränderung in der Erscheinung, niemals Ursprung eines Dinges; das angebliche „Nichts“, aus dem Gott die Welt gezogen haben soll, verliert mit seinem Korrelat, dem Ding, alle positive Bedeutung. Kant meint: wollte man auch nur die Möglichkeit eines Schöpfungsaktes zulassen, alle Erfahrung — Erfahrung im wissenschaftlichen, objektiven Sinne — wäre aufgehoben (vgl. *r. V., S. 251 fg.)*. Ausserdem ist aber das Ding an sich auch innerhalb des kritischen Systems von grosser Bedeutung; denn es dient in seinen verschiedenen Abarten nach allen Seiten hin zur beinahe anschaulichen Abgrenzung, wo sonst alles rein abstrakt bliebe. So ist z. B. das Gedankending, wie Kant wiederholentlich hervor-

hebt, zwar nur von negativem Gebrauche, in dieser Eigenschaft hat es aber den grossen Nutzen, die „Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken". Sie sahen ja vorhin, wie jämmerlich die so sichere, selbstbewusste Sinnlichkeit scheiterte, als sie eigenen Kräften vertraute; in der Vorstellung des Gedankendings verkörpern wir gleichsam alle
681 die weitläufigen kritischen Erwägungen, welche die Nichtigkeit der gemeinen Annahme eines sinnlichen Dinges „an sich" dartun, und darum, wenn das Gedankending auch nur negativ dient, dürfen wir doch mit Kant sagen: „Es ist gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen" *(r. V. 311)*. In der gleichen Weise hängt das dingliche Ding mit der Einschränkung des Verstandes zusammen. Es sind gleichsam zwei mahnende Sinnbilder: stehen wir im Schatten des einen, so erblicken wir gegenüber die warnende Gestalt des anderen.

Die Bedeutung dieses „Grenzbegriffs", wie Kant das Ding „an sich" nennt, reicht aber noch weiter. Namentlich dient er dazu, die Empirie überhaupt einzuschränken. Denn, wie Kant sich anschaulich ausdrückt, diese Untersuchung des Begriffes eines Dinges „an sich" mit ihrem negativen Ergebnis schafft sozusagen „einen leeren Raum" um das Empirische rings herum *(r. V., 315)*. Der so weit verbreitete Wahngedanke, die empirische Erfahrung sei potentiell unbegrenzt und die Welt der Erscheinungen umschliesse insofern den ganzen Inhalt unseres Lebens und Erkennens, dazu die naive Voraussetzung der meisten Naturforscher, wenn man die Untersuchung der Natur nur weit genug führte, so würde man Aufklärung über das W e s e n der Dinge erlangen: das alles ist hiermit auf immer zerstört. Die Grenze der Empirie ist mit mathematischer Exaktheit gezogen; wer sie überschreitet, gelangt in den leeren Raum des „Ding an sich". Was wir Fortschritt der Wissenschaft nennen, ist nicht ein Hinausrücken der Grenzen des Empirischen, sondern nur wei-

tere Zerlegung der Erscheinung (Natur) durch methodisch genauere Ausbildung der Rezeptivität und der Spontaneität; was hier geleistet wird, ist notwendig immer zugleich subjektiv und objektiv, und je objektiver desto subjektiver; kein Weg führt hinaus; exakte Wissenschaft (siehe den Leonardovortrag) führt zuletzt auf mathematische Gleichungen ohne Hintergrund, auf Bewegung im leeren Raum; näher ans Ding an sich heran kann keiner gehen; wer die Kritik studiert hat, erkennt schon hier den Grenzpfeiler, das leere Gedankending: Begriff ohne Anschauung.

Bedeutung der »Grenze«

Zugleich gewinnt ein anderer Begriff ausschlaggebende systematische Bedeutung: die Grenze selbst. Das Ding an sich mag von nur negativem Gebrauche sein, die Grenze, die es zu ziehen gelehrt hat, besitzt dagegen positiven Wert. Sie ist der Ort (wenn ich mich so ausdrücken darf) 682 jenes geheimnisvollen „Dritten", auf das wir schon im Platovortrag öfters aufmerksam wurden (siehe namentlich S. 545 fg.). Sie werden später von Kant lernen, dass es auch zwischen Verstand und Sinnlichkeit (Spontaneität und Rezeptivität) ein Drittes gibt, den organischen Mittelpunkt der Erkenntnis, den Punkt, wo verknüpft wird, wo alle Erscheinung immer im Entstehen und immer im Vergehen ist; Kant nennt es die transcendentale Einbildungskraft und zeigt, wie sie zugleich spontan und rezeptiv ist[625]). Leichter für Sie zu fassen ist die Einsicht, dass alle Ideen nur auf der mathematisch genauen Grenze zwischen der Erscheinung und dem leeren Raum des hypothetischen Dinges an sich ihren berechtigten „Ort" haben. Hier schwebt z. B. die Idee der Metamorphose, die uns im ersten Vortrag beschäftigte; hier sollte auch — nach Kant — für den philosophisch gebildeten Menschen die Idee „Gott" schweben bleiben, „nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs". Weit entfernt, müssig zu sein, sind im Gegenteil die Ideen — wie Plato es verständnislosen Menschen gelehrt hatte — eigentlich das einzige

ganz Lebendige in jenem Erkennen, welches unser Dasein ausmacht; das Ding an sich ist ein leerer Raum, und auch die bunte Welt der Erscheinung löst sich für diejenigen, die am genauesten empirisch hinschauen — nämlich für die exakten Physiker — gleichfalls in einen leeren Raum auf; zwischen beiden aber, genau auf der Grenze, (das ist Plato's ,,Teilnahme", μέθεξις, in Kantischer Beleuchtung!) blitzen die Ideen empor. Und nun brauchen wir die genaue Bestimmung der Grenze, damit wir weder in die öde Lüge der dummen, platten und frevelhaften Empiromanie verfallen, die dem Einzigen, was Zusammenhang und Sinn in die Erfahrung bringt — den Ideen — allen Wert, alle Bedeutung, alle Wahrheit abspricht, noch in den aberwitzigen, dreisten und nicht selten verbrecherischen — weil auf Gewissensraub berechneten — Pfaffenwahn, gewisse Ideen seien eine Offenbarung aus dem Jenseits und erklärten also das, was innerhalb der Natur vorgeht, durch das, was ausserhalb ihrer stattfindet. Der systematisch genaue Begriff der Grenze, das heisst die verschiedenen mahnenden Sinnbilder des Dinges an sich, lehren uns, ,,einerseits Erfahrungserkenntnis nicht unbegrenzt auszudehnen, so dass 683 gar nichts mehr als bloss Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andrerseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen ausserhalb derselben als Dingen an sich selbst urteilen zu wollen" *(P. § 57).* Man würde Kant's Stoff, dessen Stil zu bestimmen ich bemüht bin, sehr genau bezeichnen, wenn man ihn ein System der Grenzbestimmungen, und seine Lehre, wenn man sie eine Lehre von der unvergleichlichen Bedeutung der Grenzgebilde nennen wollte (vgl. S. 611 fg.).

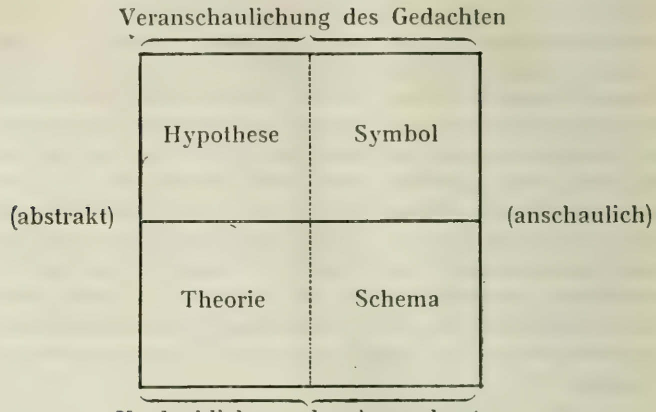
Schema des Dinges an sich

Hoffentlich genügen diese flüchtigen Andeutungen, dass Sie die entscheidende Wichtigkeit des Begriffes eines Dinges ,,an sich" innerhalb des Kantischen Systems begreifen. Und bis jetzt habe ich nur von der theoretischen Vernunft gesprochen; bald werden wir sehen, dass das Ding an sich — und zwar ganz in dem selben Sinne der

blossen Position eines Gedankendinges oder eines „problematischen Begriffes“ (wie Kant es häufig nennt) — auch auf der Grenzmark zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unentbehrliche Dienste leistet. Zum Abschluss aber dieser Betrachtung, zugleich als Ruhepunkt zwischen der zuletzt erklommenen Höhe und der noch zu erklimmenden will ich ein kleines Schema des Dinges an sich, das mir gute Dienste geleistet hat, Ihrer Aufmerksamkeit empfehlen. Ich lege diesem Schema nicht mehr Wert bei als allen übrigen, die ich in diesen Vorträgen zum besten gab; es handelt sich mir einerseits um praktische Mnemotechnik, andrerseits um eine Veranschaulichung abstrakter Verhältnisse, die zu häufigem, immer vertiefterem Denken anregen soll.

Vielleicht erinnern Sie sich an ein Schema, das ich in unserem Descartesvortrag zur Veranschaulichung der ziemlich verwickelten Verhältnisse zwischen Symbol, Hypothese, Schema und Theorie vorschlug. Wir hatten Symbol und Hypothese sehr nahe verwandt gefunden, beide die Veranschaulichung des Gedachten bezweckend, das Symbol aber mehr sinnlich, die Hypothese mehr verstandesmässig; Schema und Theorie galten dagegen der Verdenklichung des Angeschauten, das Schema wiederum mehr als anschaulicher, die Theorie mehr als abstrakter Gedanke. Aus diesen Erwägungen ergab sich nun des weiteren eine Verwandtschaft zwischen Symbol und Schema einerseits, die beide der anschaulichen, und Hypothese und Theorie andererseits, die beide der abstrakten Seite angehören. Und so entstand folgende Figur:






Eine geringe, kaum merkliche Änderung in der Gedankenrichtung genügt, augenblicklich Hypothese in Symbol (und umgekehrt) und Schema in Theorie (und umgekehrt) umzuwandeln; doch auch von Schema zu Symbol (und umgekehrt) oder von Hypothese zu Theorie (und umgekehrt) ist ein Übergang möglich und findet nicht selten so allmählich statt, dass der Geist es nicht merkt; dagegen lassen sich die überqueren Paare — Symbol und Theorie, Schema und Hypothese — nicht unmittelbar ineinander umwandeln[626]).

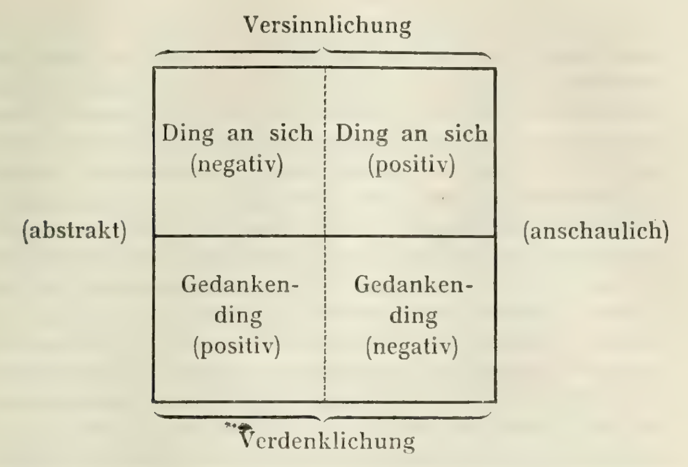
Ein ähnliches Schema möchte ich Ihnen für die Arten des Dinges „an sich" vorschlagen. Solche Vorstellungen müssen, wie die des Transcendentalen, uns vollkommen vertraut werden und dadurch alles Fremde und Abschreckende verlieren; sie müssen im Kopfe dauernd Wohnung nehmen, dann finden wir sie in unseren täglichen Gedanken wieder und dann erst begreifen wir sie recht; hierzu soll mein Schema beitragen.

Den Unterschied zwischen Gedankending und dinglichem Ding kennen Sie schon; ein jedes von beiden bricht

nun — wie schon früher erwähnt — bei näherer Untersuchung in zweierlei auf, gemäss der Unterscheidung, die ich vorhin kurz berührte (S. 673). Bei dem dinglichen (oder eigentlichen) Ding an sich kann man die Versinnlichung der Erscheinung auf die Weise versuchen, dass man sich möglichst gar nicht zu denken bestrebt und den „dunklen Klumpen", der dann noch dem Empfinden zu entsprechen scheint, als Ding „an sich" deutet. Damit wir auf diesem Wege bis zum Ziele gelangten, müsste unsere Sinnlichkeit eine andere sein als sie ist; sie müsste imstande sein, ohne Begriffe, also durch blosse Kraft der Anschauung zu erkennen, da jede Spur Verstandesspontaneität ein subjektives, undingliches Element hineintrüge; wir wollen diese Auffassung als „positives" Ding an sich bezeichnen, da in ihr die Sinnlichkeit ihr Äusserstes tut, um sich gegen den Verstand zu behaupten[627]). Feiner ersonnen ist jene Versinnlichung, die Kant den „transcendentalen Gegenstand" zu benennen pflegt; hier wird vorausgesetzt, unsere jetzige Sinnlichkeit würde schon zur Erfassung des Dinges an sich hinreichen, wenn nur unser Verstand anders beschaffen und der Sinnlichkeit harmonischer angepasst wäre; was hier vorschwebt, ist also ein „Etwas", aber ein Etwas, auf das keine einzige für uns denkbare Bestimmung des Verstandes passt, folglich — wie Kant definiert — „der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt"; darum verdient diese Auffassung den Namen eines „negativen" Dinges an sich[628]). So viel über die Zweiteilung des dinglichen Dinges. Noch leichter ist die Zweiteilung des Gedankendinges (von Kant *Noumenon* genannt) zu begreifen. Man kann sich sagen: das Ding an sich bleibt deswegen für uns ein Gedankending, weil es Objekt einer a n d e r e n sinnlichen Anschauung als die unserige ist, in welcher also nicht der Raum, sondern irgend eine andere, uns notwendig unvorstellbare Form die Dinge gestaltet; diese Vorstellung nennt Kant das Gedankending „im negativen Verstande"; das Wort „negativ"

bringt die Verneinung unserer Sinnlichkeit als das Bezeichnende zum Ausdruck. Man kann aber auch behaupten (und das ist ja gerade, was Hegel z. B. tut): es gibt ,,nichtsinnliche" Anschauung, das heisst es gibt einen Verstand, der so beschaffen ist, dass er ohne jede Vermittelung einer Rezeptivität durch das blosse Denken, durch die blosse Spontaneität die Dinge erschaut; einen derartigen Verstand schreibt Aristoteles Gott zu; diese Auffassung nennt Kant das Gedankending ,,im positiven Verstande", weil es von der Bejahung einer nichtsinnlichen Anschauung ausgeht. Sie sehen also, dass das positive 686 Gedankending und das positive dingliche Ding einander genau entgegengesetzt sind, denn in dem einen Fall will die Vernunft durch Verstand ohne Sinnlichkeit, im anderen durch Sinnlichkeit ohne Verstand bis auf den Grund kommen; das eine ist extrem subjektiv, das andere extrem objektiv. Dagegen stehen die beiden negativen Auffassungen auf einem Mittelgebiet: das objektive dingliche Ding erhält hier ein subjektives Element und sucht das Ding gedanklich zu erfassen — wenn auch mit Hilfe eines reicher ausgestatteten Verstandes, während im subjektiven Gedankending Objektivität vorherrscht und das Ziel erreichbar schiene, wenn nur unsere Sinnlichkeit ein wenig anders beschaffen wäre als sie ist.

Das sind die vier Richtungen, in denen es der Vernunft möglich ist, nach einem Ding an sich zu forschen. Wollte ich Ihnen das alles aber nur so erzählen, ich glaube, es würde sich herzlich wenig davon einprägen; zeichne ich es dagegen jetzt an die Wand und mache Sie auf die Analogie (denn um mehr handelt es sich nicht) mit Symbol, Hypothese, Schema und Theorie aufmerksam, so darf ich hoffen, Sie werden das Gesagte verstehen und darin eine Handhabe zu weiterem Nachdenken finden. Hier haben Sie mein Schema des ,,Ding an sich".




Eine derartige Figur bietet viele Vorzüge. So begreifen Sie z. B. auf den ersten Blick, dass ein völlig abstraktes Gedankending positiv gefärbt sein wird, eines dagegen, das an Anschauung festhält und dennoch diese Anschauung nicht schildern kann, notwendig einen negativen Anstrich bekommt; das Abstrakte lehnt hier an das Anschauliche an, das es dennoch verneint. Das Umgekehrte gilt natürlich von dem dinglichen Ding; denn Kant's „transcendentalen Gegenstand" (auf meiner Tafel das negative Ding an sich) entsteht aus der Voraussetzung, dass aus den selben „sinnlichen Datis" ein anderer Verstand als der von der „jetzigen Einrichtung" durch die Erscheinung hindurch das wahre Ding ergreifen würde *(r. V., I., 250)*; wie dort unsere Sinnlichkeit, wird also hier unser Verstand verneint und das negative dingliche Ding ist das genaue Gegenstück des negativen Gedankendinges. Dagegen zeigt sich dieses negative dingliche Ding mit dem positiven Gedankending insofern verwandt, als beide die Voraussetzung eines anderen Verstandes, als der unsere ist, machen, wogegen dem positiven dinglichen Ding und 687

dem negativen Gedankending die Voraussetzung einer anderen Sinnlichkeit als die unsere gemeinsam ist. Ein einziger Blick belehrt Sie auch, dass die beiden positiven und die beiden negativen Vorstellungen, da sie zueinander überquer stehen, unverwandt und ohne unmittelbare Verbindung sind. Alles das kommt durch das einfache Schema zur Anschauung und noch vieles mehr, was ich zum Ausdenken Ihnen überlassen will. Dagegen gerät der nicht vorbereitete Leser bei Kant leicht in Verwirrung; ein Kapitel wie das *über Phänomena und Noumena* ist zur wahren Eselsbrücke geworden. Denn Kant, der seit Jahren in diesen Vorstellungen lebte, hat nicht daran gedacht, wie fremd sie anderen sein würden. So z. B. wenn er vom Ding an sich im allgemeinen spricht, unterscheidet er nicht zwischen dinglichem Ding und Gedankending; plötzlich aber wird der Vorstellungskreis näher ins Auge gefasst, und da lesen wir vom Ding an sich: „Es kann nicht Noumenon heissen". Oder aber er bemerkt, das Ding an sich sei nur „von negativem Gebrauche"; das gilt ganz allgemein, wie Sie gesehen haben; gleich darauf spricht er aber von der „negativen" und der „positiven" Auffassung des Gedankendinges, was sich auf die Unterscheidung nicht bloss innerhalb des Dinges an sich, sondern speziell innerhalb des Noumenon bezieht. Usw. Darum bleibt diese Frage des „Ding an sich" den meisten undurchdringlich dunkel; nicht einmal die für Kant besonders wichtige Gegenüberstellung des transcendentalen Gegenstandes (negatives Ding an sich) und des negativen Gedankendinges kommt zur beabsichtigten Geltung, was für ein 688 volles Verständnis unerlässlich ist, da in der theoretischen Vernunft diese beiden Auffassungen die massgebenden sind, wogegen die positiven Fiktionen erst in der praktischen Vernunft wirkliche Bedeutung erlangen. Kurz, ich glaube, dieses Schema wird sich Ihnen als nützlich erweisen.

Das Ich an sich

Jetzt wären wir reif für die Betrachtung des „Ich an

sich". Doch würde es Ihre Geduld auf eine harte Probe stellen, wenn ich alles, was ich soeben über das Ding „an sich" ausgeführt habe, nunmehr für dessen Gegenbild, das Ich „an sich", wiederholen wollte. Es genüge, dass alles für das Ding Gesagte *mutatis mutandis* auf das Ich „an sich" Anwendung findet; die Erscheinung als Ding aufgefasst steht zur Erscheinung als Ich aufgefasst „im Gegenverhältnis" *(r. V. 236)*; der ganze Unterschied besteht darin, dass der objektive Standpunkt nun in den subjektiven umschlägt, wodurch (wegen des Ihnen bekannten Verhältnisses von hüben und drüben) alles schwerer in Gedanken und darum auch in Worte zu fassen ist. Deswegen wohl spricht Kant meistens — nicht immer — auch hier einfach von Ding an sich und begreift unter diesem allgemeinen Ausdruck auch das Ich an sich. Am Leitfaden des Dinges wird es Ihnen auch ohne meine Hilfe leicht gelingen, die nötigen Ergebnisse über das Ich an sich zu gewinnen, und da sie Schritt für Schritt den beim Ding an sich gewonnenen entsprechen, werden Sie zuletzt bei einem genau entsprechenden Schema ankommen, in welchem Sie nur Ich für Ding und Gedankenich für Gedankending einzutragen brauchen[629]).

Die angebliche Einfachheit und Unteilbarkeit des empirischen Ich, aus der dann dessen Beharrlichkeit, Stofflosigkeit und Unsterblichkeit abgeleitet werden, zeigt Kant als einen Trugschluss auf. Die Frage, ob einfach oder mehrfach? ist für das Ich an sich ebenso unzulässig, weil sinnlos, wie für das Ding an sich. „Es bringt nur das Selbstbewusstsein es so mit sich, dass, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärierenden Bestimmungen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichtsdestoweniger, wenn dieses Subjekt äusserlich, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen" *(r. V. 471)*. 689

Ebensowenig kann die Beharrlichkeit des Ich empirisch dargetan werden: „Das Wesen, das sich selbst allein die Zeit und sich in der Zeit vorstellt, kann sich nicht als beharrlich erkennen" *(Ref. II, 379)*. Und doch wird sich kein Mensch die Einheitlichkeit und die Beharrlichkeit seines Selbst ernstlich abstreiten lassen, noch werden gewisse pathologische Erfahrungen diese Überzeugung erschüttern. Wie verhält es sich mit dieser Einheitlichkeit? Die Beantwortung dieser Frage bildet eine der folgenschwersten Entdeckungen, die wir Kant's Kritik verdanken: die Einheit des Ich ist nicht eine empirisch wahrgenommene und beweisbare, sondern eine transcendentale Tatsache. Sie gehört zu jenen Bedingungen der Verknüpfung, die vor der Erfahrung vorhergehen und sie erst möglich machen (wie Raum und Zeit und die reinen Begriffe). Die absolute Einheit des Ich besagt — rein theoretisch betrachtet — nichts anderes als die vollendete Einheitlichkeit des Systems der Vernunft, und diese ist das nachweisbare Korrelat oder Gegenstück zu der Einheit der wahrgenommenen „Dinge". Der Begriff eines Dinges setzt ein Ich voraus, und umgekehrt. Diese beiden — die Einheit des Ich und die Einheit des Dinges (auf jeder Stufe, vom einzelnen Ding bis zum allgemeinen Inbegriff aller Dinge, das heisst bis zum Begriff der Natur) — bilden die erste grosse Transcendentalverknüpfung innerhalb der theoretischen Vernunft, die jeder möglichen weiteren Erkenntnis zu Grunde liegt; sie kann nicht bewiesen werden, da sie die Voraussetzung für jedes objektive Wissen ist; darum auch hat sie zwar unbedingten, aber doch nur formalen (gestaltenden), nicht materialen Geltungswert.

Dies kann ich nun nicht so ausführen, wie ich möchte, und vielleicht werden Sie noch nicht überzeugt sein; doch gleichviel; hier wollen wir nur Kant und seine Auffassung des zu behandelnden Stoffes verstehen. Und da ist es unerlässlich, dass Sie sich das Gesagte gehörig einprägen;

denn nur dann werden Sie den entscheidenden Grundgedanken der ganzen Kantischen Sitten-, Freiheits- und Religionslehre verstehen, dass nämlich das Ich als Ich an sich nicht ein Etwas ist, das man mit Händen fassen, ein Etwas, nach dem man jagen und das man erhaschen könnte, sondern lediglich und allein die Position eines Gedankendinges, analog dem Zweckgedanken. Während Fichte meint, das Ding an sich werde zwar nicht vorgestellt, wohl aber gefühlt[630]), und Schopenhauer mit fast den selben Worten lehrt, ein jeder besitze unmittelbar „ein Gefühl" seines „Wesens an sich" und, hierdurch angeregt, entstehe eine Reflexion, die „hinüberführe zum Ding an sich"[631]), sagt uns Kant: „Das Ding an sich ist nur ein Gedankending ohne Wirklichkeit, das Ding an sich ist nicht ein gegebener Gegenstand"[632]). 690

Mit einem einzigen Satz versetzt uns diese Überlegung mitten in Kant's System der praktischen Vernunft, wie Sie sofort begreifen werden.

Natur und Freiheit

Sie haben gesehen, dass das „Ding" und das „Ich" nicht bloss eine unwillkürlich sich jedem Menschen — auch dem „gemeinen Verstande", wie Kant zu sagen pflegt — aufdrängende Vorstellung, sondern zugleich — zum hypothetischen, beides umfassenden Ding an sich geläutert — ein höchst wichtiger theoretischer Gedanke ist (etwa nach Analogie des Begriffes irrationaler Zahlen in der Mathematik aufzufassen); es ist — wie Kant einmal treffend sagt — nicht ein gegebener Gegenstand, sondern eine Aufgabe *(r. V. 344)*; es verleiht gleichsam dem Objekt Subjektivität und dem Subjekt Objektivität und dient nach allen Seiten als Schranke; ausserdem benützen wir es zur genauen Bestimmung des „Ortes" der Ideen. Zugleich aber zeigte Ihnen Kant, dass dieser systematisch unentbehrliche Gedanke ein blosses Luftgebilde, „die Position eines Gedankendinges" ist, somit von keinem Menschen zu dogmatischen Zwecken missbraucht werden darf; dazu gerade geschah die subtile Unterscheidung in Ding und *Noume-*

691 *non* und die weitere, noch subtilere, in je eine positive und eine negative Auffassung. Gleichviel wie man sich diese Vorstellung des Ding-Ich zurechtlegt, sobald man sie konsequent bis ans Ende verfolgt, kommt man bei einem Unding oder bei einem Ungedanken an: davon sollten Sie überzeugt werden. Für die theoretische Vernunft ist also dieses Ding-Ich, wie wir soeben abschliessend hörten, „ein Gedankending ohne Wirklichkeit“. Jetzt vollzieht aber Kant die grosse transcendentale Umschaltung und sagt: *was für die theoretische Vernunft ohne Wirklichkeit ist, kann für die praktische Vernunft die ganze Wirklichkeit sein.* So fügen sich die beiden Bestandteile ineinander und machen ein Ganzes der Vernunft aus.

Wir wissen, dass — transcendental betrachtet — Zweck und Gestalt vereinigt Leben oder, um einen weiteren Kreis zu ziehen, Verstand und Sinnlichkeit Erfahrung überhaupt ausmachen; nach der Analogie dieser Tatsache, nur noch umfassender gedacht, müssen Sie sich praktische Vernunft und theoretische Vernunft — Freiheit und Natur — als vereint das ausmachend denken, was Kant gewöhnlich das menschliche „Gemüt“ nennt. Wer diese Verknüpfung leugnet, ist gezwungen, entweder die Freiheit oder die Natur aufzuopfern, eine andere Wahl hat er nicht; denn sie nicht als Gegensätze anerkennen, sie miteinander „versöhnen“ wollen heisst — nach Kant — sich selbst und andere belügen. Die gewöhnlichere Form dieses Selbstbetruges ist die, in welcher wir den „gemeinen Verstand“ und mit ihm alle Kirchen und alle negativen Pfaffen (das heisst Materialisten) befangen finden, weil bei ihnen allen das Denken bis zur Einsicht in diese Spaltung unseres Wesens nicht gereift ist; die konsequente Kirchenlehre, wie sie z. B. Rom noch heute allen Gläubigen zur Pflicht macht, hebt die Natur auf; denn ihre unverbrüchlichen Gesetze werden alle Augenblicke durch sogenannte „Wunder“ vernichtet; infolgedessen ist hier alle

Empirie eigentlich nur Allegorie, wogegen wir die Allegorie des Religionsglaubens für Empirie halten sollen; die genaue Umkehrung dieser naiven Kirchenauffassung ist der *materialismus communis* der Büchner, Haeckel *e tutti quanti*, welche die Persönlichkeit und die Freiheit zum Opfer bringen. Raffinierter ist der Selbstbetrug der ernsten Denker, wofür Schopenhauer das klassische Beispiel liefert, indem er (wie Sie soeben hörten) Kant's Ding an sich — also das vollendete Unding und den vollendeten Ungedanken — im eigenen Busen entdeckt und als Wesen der Natur einführt. Wohl ist, wie der indische Weise sagt, das 692 Ich (Âtman) ,,der Damm, der die beiden Welten auseinanderhält und zugleich die Brücke, die sie verbindet"; das Ich als Gemüt ist eben ,,das Dritte", das durch das Zusammentreffen der beiden Welten Entstehende; doch z w e i Welten sind es und bleiben es; das einzusehen, ist der Anfang aller Weisheit. ,,Nie können sie sich begegnen, das Selbst des Stoffes und das Selbst der Seele; eines von beiden muss weichen; für beide ist nebeneinander nicht Platz": das ist gewiss ein Ausspruch höchster metaphysischer Besonnenheit; was der Inder unter ,,Selbst des Stoffes" versteht, ist das, was Kant theoretische Vernunft nennt oder Natur, das ,,Selbst der Seele", was er mit den Namen praktische Vernunft oder Freiheit bezeichnet. Doch bedeutet die indische Lösung ,,eines von beiden muss weichen" einen Akt der verzweifelnden Verzichtleistung auf das Menschsein; wie man auch wählt, es ist Selbstmord. Dieses Problem deutlich eingesehen, eingestanden und seine positive Lösung versucht zu haben, ist das Heroische in Kant's Philosophie. Und da wir inzwischen ausführlich belehrt worden sind, jedes einzelne Element unserer Erkenntnis entstehe nur aus Verknüpfung und durch Verknüpfung, oder vielmehr s e i Verknüpfung, kann es uns, meine ich, nicht mehr schwer fallen, diesen Grundgedanken des Kantischen Systems zu fassen, nämlich die hypothetische Annahme, dass die praktische Vernunft ein Ge-

genstück der theoretischen sei und folglich die Erkenntnisse in der einen in genauer Kontraposition zu den entsprechenden Erkenntnissen in der anderen stehen werden.

Wir sind — Sie bemerken es — wieder beim Anfang des heutigen Vortrags angekommen; das dort Gesagte (S. 553 und 561) müsste eigentlich hier wiederholt werden, doch verlasse ich mich auf Ihr Gedächtnis und will Sie nur daran erinnern, dass es keinen grundsätzlichen Unterschied macht, ob wir den Nachdruck auf die Methoden der Vernunft — theoretisch-spekulativ und moralisch-praktisch — oder auf ihre Ideen — Natur und Freiheit — legen; es wird damit das selbe gesagt; doch ist es sowohl eindrucksvoller wie auch gehaltvoller, wenn man die Ideen statt der Methoden betont. „Das System der Erkenntnis . . . teilt sich in die zwei Hauptstämme: Natur und Freiheit": dies ist der einfachste und passendste Ausdruck *(Üg. III, 321 ff.).* Zu der Betrachtung der Freiheit wenden wir uns jetzt.

* * *

ie Teilung in zwei Kammern

Erwacht der Mensch zur Besinnung über sich und die Welt und genügen ihm nicht mehr, wie den Kindern, Antworten, die selber unergründliche, wenn nicht gar direkt 693 widersinnige Rätsel sind — geht er, heisst das, den Weg, den Plato und Kant zu gehen ihn weisen, den Weg der unbefangenen Prüfung des Wesens aller Erfahrung, so entdeckt er, dass es unmöglich ist, alle Fragen, die sich vor ihm auftun, auf *ein* mittleres und allumfassendes Problem zurückzuführen, er entdeckt, dass es *zwei* heterogene, ungleichartige Probleme gibt — ein theoretisches und ein praktisches, die Natur und die Freiheit[633]) — zwei Probleme, die es nicht gelingen will aufeinander oder auf ein drittes, weiter abliegendes zurückzuführen. Wohl ist ihm Einheit in einem gewissen und zwar allerwahrsten Sinne gegeben; diese Einheit ist aber der Punkt, auf dem er selber steht und den er nicht auf einen flüchtigsten

Augenblick behufs Untersuchung verlassen kann, ohne sich und das All sofort aufzuheben[634]). Nur durch dogmatische Behauptung kann es gelingen, den Schein eines einheitlichen, einzigen Problems hervorzurufen — heisse es dann Gottheit, Materie, Vernunft, Erfahrung, oder wie man sonst will; die Kritik bricht alle Dogmen, indem sie sie als „unhaltbare Vorspiegelungen" aufzeigt (vgl. *Plato-Vortrag*, S. 431 fg.). Darum sagt Kant: „Durch die Teilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern . . . . hat die Kritik der reinen Vernunft sowohl dem Despotismus des Empirismus, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Vernunftkünstelei abgeholfen"[635]). Was die Zwingherrschaft der dogmatischen Empirie anbetrifft, so wissen wir Heutigen, was diese Geist, Herz, und Kultur tötende Barbarei zu bedeuten hat; ihr erster Schritt besteht in dem Leugnen des einzigen, was dem Leben Wert gibt, nämlich der Persönlichkeit; darin bildet sie die rechte Ergänzung des Sozialismus, dessen rohe, gedankenleere Tyrannei jede Regung der Person in ihrer brutalen, dum- 694 men Faust erstickt. Die furchtbaren Gefahren der Vernunftkünstelei aber sind Ihnen aus der Anarchie — Kant nennt es nicht mit Unrecht „den anarchischen Unfug" — der vielen alleinseligmachenden, sich gegenseitig befehdenden Kirchen bekannt; wozu dann der Zeitverlust, die Zersplitterung, die Irreleitung des Denkens infolge der Kakophonie einander widersprechender metaphysischer Systeme kommt, die alle notwendig unhaltbar sind und an denen lediglich die Professoren der Philosophie ihre Rechnung finden — denn, wie Kant boshaft bemerkt, „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da"[636]).

Somit kennen Sie jetzt die grundlegende Tatsache: es gibt zwei verschiedene Probleme des Daseins, und Sie wissen ausserdem, dass diese Feststellung, diese unweigerlich geforderte, gesetzgebende „Teilung in zwei Kammern" nicht etwa bloss den Wert einer gelehrten Spekulation besitzt, sondern das Feldgeschrei in dem Kampf um die Be-

freiung des Menschengeistes bedeutet — um die Befreiung aus der Macht seiner Feinde, die nicht etwa bloss hier und da, an einzelnen Orten, ihn knebeln oder betören, sondern rings um ihn herum aufgepflanzt sind, so dass er fast immer nur aus einer Tyrannei in die andere fällt und heute — am Anfang unseres vielgerühmten zwanzigsten Jahrhunderts — vielleicht ärger als jemals bedroht ist. Lassen Sie sich nicht durch die billigen Redensarten über Fortschritt und dergleichen, die im Schwange sind, irreführen. Wie das freie römische Gemeinwesen in dem Augenblick, wo es am mächtigsten, weltbeherrschend dazustehen schien, dem Bunde und dem Streite zwischen seinen Geldmännern und seinen Sklaven zum Opfer fiel, auf immer zermalmt und vernichtet zwischen diesen beiden Verächtern aller Freiheit und aller Menschenwürde, so steht auch das vom Germanen errichtete Weltreich des Geistes — der erste systematische Versuch, wirklich freie, innerlich freie Menschen zu erzielen, zu erziehen — heute von Feinden umringt, von Feinden, reich an Macht und überreich an sklavenmässiger Gesinnung. Eine erstarkende römische Kirche auf der einen Seite, die schon die Hand auf unsere Schulen ausstreckt, um das reine Gemüt der Kinder auf immer mit ihrem jede Freiheit tötenden Gift zu impfen, unterstützt dabei von Katholiken zweiter Güte, das heisst von Protestanten, die nicht mehr protestieren, sondern
695 sich biegen und bücken und es Rom nachmachen, so gut es einer jämmerlich verkrüppelten Inkonsequenz gelingen will, und auf der anderen Seite eine angeblich „empirisch-wissenschaftliche Weltanschauung“, die in der Aufstellung und Erfassung des Problems des Daseins hinter Thales zurückgegangen ist, eine Weltanschauung, die angeblich „empirisch“ ist, in Wirklichkeit aber alles in Abstraktionen, in hohlen Wortkram auflöst, die jenes herrlich kühne Paradoxon der mathematischen Physik — die Welt sei nichts als Bewegung im leeren Raume — für bare Münze nimmt, uns die Gestalt, die Persönlichkeit, den einzig er-

lösenden Gedanken der Freiheit raubt und auch in uns Menschen — den Enkeln Homer's und Leonardo's und Yâdjnavalkya's und der Propheten — nichts weiter als „aufgezogene Bratenwender" im leeren Raume (S. 562) erblickt. So sieht es im lebenzeugenden Mittelgebiet des geistigen Westeuropa aus. Rings herum aber ein wimmelndes Massenvolk tatarisierter Russen, ein liebenswürdiges Volk, reich an Begabung, doch in unwürdigstem, kindischem Aberglauben, in Unfreiheit und Unwissenheit erzogen und entnervt, jedes völkische Element, das ihm bisher Kraft und Bedeutung gab, mit dem sicheren Instinkt von Sklaven zerstörend; weiterhin über die Welt die emsigen, seelenlosen Gelben; die träumerischen, kraftlosen Mischlinge Indiens und Oceaniens und Südamerikas; schliesslich noch die Millionen der sich schon heute zum schonungslosen Rassenkampfe rüstenden, geistig armen, im Affekte bestialischen Schwarzen. Wem der Star gestochen ist, der wird, wenn er heute, hundert Jahre nach Kant's Tod, einen besonnenen Blick rings herum auf die umgebende Welt wirft, vor Entsetzen bis ins Innerste erschrecken. Keine Gefahr von aussen wäre unüberwindbar, wenn wir — wir echten, nicht durch syrisches und punisches Sklavenblut entarteten Nordeuropäer, die *Homines europaei* des Linnaeus („Germanen", wenn wir dieses Wort nur weitherzig genug aufzufassen verstehen) — keine Gefahr von aussen wäre unüberwindbar, wenn wir einig und stark im Besitz und Bewusstsein erworbener, unverlierbarer Freiheit dastünden. So stark ist keine Macht wie die der Freiheit. Denn hier kommt zu der physischen Gewalt die geistige und moralische Überlegenheit. In der Freiheit erhebt sich der Mensch über die Natur; er meistert sie, er meistert sie dort, wo sie am schwersten zu meistern ist, in sich, und wird darum Herr der Mittel, die ihn gegen jeden äusseren Feind sicherstellen. „Einen Geist", sagt Schiller, „kann 696 nichts verletzen, als was ihm die Freiheit raubt." Aber, ich wiederhole es, was sehen wir unmittelbar um uns

herum, hier am Herde der grossen Vorkämpfer für die Befreiung des Menschengeistes aus der Sklaverei, hier, wo Abélard und Roger Bacon und Wyclif und Hus und Leonardo und Galilei und Descartes, Locke, Hume, Kant gewirkt hatten? Blöden, krass materialistischen, jede Würde des Menschen untergrabenden Aberglauben, vom Staate schützend grossgezogen und einzig gemildert durch systematische, lebenslängliche, zur Bürgertugend erhobene Heuchelei und Lüge; oder aber, wenn einer Manns genug ist, diesen beiden entschlossen den Rücken zu kehren, entweder — wenn seine geistigen Ansprüche bescheiden sind — das utilitaristische Nichts, das leere Leben mit Fabriken drin, oder — wenn er als denkendes Wesen doch nach einer Weltanschauung sich sehnt — den erstickenden Wüstenstaub einer unbegrenzten, formlosen, ziellosen, gemütlosen Wissenschaft, so bettelarm an wirklichen Gedanken, so bar jeder echten Schöpferkraft, dass der Redliche entweder in dieser öden Leere geistig verschrumpft und verdorrt oder aber — enttäuscht, angeekelt, abgestumpft — sich der ersten besten Kirchenlehre trostsuchend in die Arme wirft.

Einzig Denken befreit

Warum stürme ich hier hinein in unsere friedliche, den meisten gewiss recht harmlos erscheinende Gedankenarbeit mit einer so bitterernsten Betrachtung über unsere Zeit und die uns bedrohende Zukunft? Weil ich Sie auf eine recht naheliegende, doch leider von den wenigsten jemals beachtete Tatsache mit allem Nachdruck aufmerksam machen will, d a s s n ä m l i c h d a s D e n k e n e i n z i g d u r c h d a s D e n k e n b e f r e i t w e r d e n k a n n. Unser Schicksal — das Schicksal der sogenannten kultivierten Menschen — wird davon abhängen, ob wir uns zum Denken aufraffen oder nicht. Sie erinnern sich an das schöne Wort Kant's „die Freiheit zu retten" (S. 562); nun denn, nur durch das Denken kann die Freiheit gerettet werden. Diese Vorträge habe ich nicht gehalten, um Sie zum Spekulieren, sondern um Sie zur Tat aufzurufen;

Kant philosophiert nicht unter der Devise *l'art pour l'art*, sondern — wie ich es am Beginn unserer heutigen Ausführungen kurz andeutete — damit ein ,,Reich, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann . . . . zustande gebracht werde". Darum zieht mich dieser Denker so leidenschaftlich an; darum bin ich mit Leidenschaft bestrebt, Sie zu ihm hinzuführen. Es steht alles auf dem Spiel. Sage ich ,,alles", so meine ich die 697 Menschenwürde; denn welchen Wert hätte ohne die das Leben? Jeder angebliche Fortschritt der Zivilisation liefert den Unterdrückern der Menschenwürde neue Waffen in die Hand. Von ungefähr sechzig Jahrhunderten besitzen wir mehr oder weniger ausführliche Kunde — keines hat so mächtige Werkzeuge zur Verblödung und Vergewaltigung unzähliger Menschen erfunden wie das Jahrhundert der Presse und der Maschine. Und zwar wirkt alles im Sinne einer zunehmenden Schwächung des Anschauungs- und des Denkvermögens. Der Fabrikarbeiter ist — allem täuschenden Anschein zum Trotz — ein armseliges Wesen im Vergleich zum Bauern; denn während dieser mit der lebendigen Natur verwachsen ist, von der er täglich Wahres lernt, so dass er zwar langsam, aber nichtsdestoweniger scharf und klug und angemessen und unbeirrt urteilt — über diejenigen Dinge nämlich urteilt, die sein Interesse berühren — ist der Fabrikarbeiter aus allem Zusammenhang mit der unbewusst belehrenden Natur herausgerissen und hat nicht die Zeit, das hierdurch Versäumte auf dem Wege der künstlichen Bildung nachzuholen; dazu kommt dann die geisttötende Monotonie seiner Arbeit und ihre absolute Zwecklosigkeit; darum ist — auch abgesehen von allen den bekannten physischen Übelständen, die natürlich auf den Geist wirken, allenfalls aber gehoben werden könnten — darum ist dieser Arbeiter völlig urteilslos; jeder, der nach Macht strebt, wird mit ihm machen, was er will. Heute gehorchen in Deutschland Millionen solcher Arbeiter einer Handvoll zugewanderter Juden, die ihre Unter-

haltung und ihren Vorteil darin finden, den durch die Arbeit und die Schmerzen von Jahrhunderten aufgemauerten Staat zu untergraben; innerhalb der Partei ist die Exkommunikation gegen jeden, der sich untersteht, eine eigene Meinung zu besitzen, schon längst eingeführt; morgen werden die selben Männer Rom oder einem anderen Tyrannen ebenso widerspruchslos gehorchen. „Schon sind sie Halbsklaven", sagt der Freigeist Herbert Spencer in seiner letzten Schrift von den sogenannten „organisierten" Arbeitern, „und bald werden sie in den Zustand der vollendeten Sklaverei endgültig hineingeraten"[637]). Diese Leute können für unser Reich der geistigen Freiheit ebenso verhängnisvoll werden, wie die Sklaven es für das altrömische Reich der politischen Freiheit wurden. Was aber die Presse notwendig sein und werden musste, hat schon vor 698 hundert Jahren kein Geringerer als Goethe mit unbeirrbarem Urteil vorausgesehen. „Das Gute, was dadurch gefördert wird", sagt er, „m u s s gleich vom Mittelmässigen und Schlechten verschlungen werden"; darum nennt er das Zeitungswesen „ein fallendes Gift", das zwar „eine Art Halbkultur in die Massen" bringe, wahre Kultur aber vernichte. Was vor allem durch die Presse vernichtet wird, ist die Anlage, selbständig zu denken und zu urteilen. Wohl neunzig vom Hundert der Gebildeten lesen heute nur noch Zeitungen und schwächen dadurch in einem solchen Masse ihre Fähigkeit, aufzumerken und die Gedanken anhaltend auf ein bestimmtes Ziel zu richten, dass sie nicht mehr imstande sind, ein Buch zu lesen, selbst wenn sie es einmal versuchen sollten. Und in gleichem Sinne wirken noch viele andere Faktoren unseres Lebens, so z. B. die gesteigerte Spezialisierung jeder Tätigkeit und die verzehrende Inanspruchnahme durch das erwählte Fach. Wir verlieren die Zeit zum Denken, die Lust zum Denken und die Befähigung zum Denken. Wie oft hört man nicht: „Ach, reden Sie nur nicht von Philosophie! Davon habe ich nie ein Wort verstanden; es hat auch gar keinen Zweck und

macht nur konfus." Was der Satiriker Liscow vor zwei Jahrhunderten seinem „elenden Skribenten" ironisch in den Mund legte: „Das Denken greift den Kopf an, nimmt viel Zeit weg und nützet doch, wenn man die Wahrheit sagen soll, nichts", das ist heute die Überzeugung vieler unserer besten Männer. Das heisst, denken wollen sie schon, nicht aber über das Denken denken, nicht philosophieren. Dass es nötig oder zum mindesten nützlich sein müsse, die Beglaubigung, den Umfang, die Bedeutung unseres Denkvermögens zu prüfen und wissenschaftlich genau festzustellen, des Vermögens, das wir doch überall ununterbrochen anwenden — das will selbst begabten Köpfen nicht in den Sinn. Was ist unsere gesamte Wissenschaft, wenn nicht ein Denken über das Wahrgenommene? Was unsere Religionen, wenn nicht Gedanken über die Bedeutung von Leben und Tod? Menschen sind wir, weil wir und insofern wir Vernunft besitzen: was ist aber diese Vernunft? Diese Frage wird für müssig gehalten! Eine unglaubliche Verblendung. Und eine Verblendung, die uns unsere gesamte Kultur — was wir hatten und was uns, unvergleichlich reicher, noch blühen sollte — kosten wird, unsere Freiheit, unsere Würde als Menschen. Denn, ich wiederhole es, einzig durch das Denken kann das Denken befreit werden. Befreites Denken ist Freiheit; denn Freiheit ist eine Idee; Freiheit kann nicht verliehen, sie muss 699 erworben — durch die innere, eigene Tat erworben — d. h. uns zum Bewusstsein gebracht werden. Und aus diesem Grunde sagt Kant — Kant, der erbitterte Gegner aller Schulmetaphysik, der Mann, der einzig und allein (vgl. S. 419 fg.) das *praktische* Bedürfnis der Gesamtheit vor Augen hat: „Metaphysik ist die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft", denn „auf sie kommt das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes an"[638]). Sittlichkeit ist Erkenntnis, hatte Sokrates gemeint; schon Plato musste die Schroffheit dieser Formel bedeutend herabmildern; doch eine grosse Wahr-

heit liegt nichtsdestoweniger darin eingeschlossen; denn, wie Ihnen Kant zeigen wird, ohne Freiheit gibt es keine echte, keine ganz lautere, wahre Sittlichkeit, und frei werden wir nur durch die erlösende Arbeit der höchsten uns innewohnenden Kraft, durch das Denken. An einer Stelle (*pr. V.*, Vorrede) sagt auch Kant, er halte Weisheit und Heiligkeit „im Grunde und objektiv für einerlei". Unser ganzes Menschendasein ist einmal Denken, wir mögen wollen oder nicht; was man sonst noch an unserem Wesen zu unterscheiden belieben mag — das Anschauen, den Willen, die Empfindung, das Gemüt, was weiss ich noch alles — eins ist sicher: nur innerhalb des Rahmens des Denkens tritt ein jedes in die Perspektive und werden wir uns seiner bewusst. Es ist Zeit, hohe Zeit, dass der vielverschmähte Rationalismus — die Hochschätzung der Vernunft — wiederaufblühe! Freilich in einem anderen Sinne, als der Gallier des 18. Jahrhunderts ihn verstanden, und mit einer anderen Absicht, als der deutsche Professor des 19. Jahrhunderts ihm untergelegt hatte — im Sinne und in der Absicht Kant's. „Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist!" ruft unser Weiser aus, „nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüssen"[639]).

700 Vielleicht ist es ein Glück, dass man bisher mit wenigen Ausnahmen Kant in seinem wahren Ziel und seiner wahren Leistung so selten verstanden hat; denn man hätte sich beeilt, ihn uns auf immer zu rauben. Ebensosehr wie Luther wäre Kant berechtigt gewesen, das stolze Wort zu sprechen „hier stehe ich, ich kann nicht anders"; denn, wie Sie soeben an meiner Schilderung gesehen haben, wer

zu diesem Standpunkte Kant's sich bekennt, ist rings herum von Feinden umgeben; alle Machthaber der Welt hat er gegen sich. In dem Werke dieses Mannes steckt die grösste revolutionäre Kraft der Weltgeschichte. Er schuf sie in seinem stillen, abgelegenen Winkel; er stellte sie hin, wie man in der Nähe volkreicher Städte Sprengstoffe sorgsam unnahbar aufzuspeichern pflegt, an schwer zugänglichem Orte, in einem wohlverwahrten dunklen Turme; auch hierin war er weise, ein Muster heiligen Ernstes. Jetzt schlägt aber die Stunde, wo wir in äusserster Not dieser Kraft bedürfen, nicht lediglich in den Laboratorien eines Dutzend gelehrter Männer, sondern draussen zum Kampfe, zum Erlösungskampfe. Es geht — wie Kant uns soeben sagte — um die „heiligsten Güter"; nicht aber, wie diese Worte meistens trivialisiert, nicht wie sie von Fürsten, Priestern und Philistern gedeutet werden, sondern umgekehrt: es gilt, diejenige Freiheit und mit ihr diejenige Auffassung der Sittlichkeit, die wir *nicht* haben und die wir unter der Herrschaft unserer heutigen Kirchen und Antikirchen niemals erreichen können, uns zu erschaffen — denn, wie Kant uns belehrte (S. 564), „Freiheit ist Menschenwerk"; es gilt, die reine Religion und den wahrhaftigen Gottesbegriff, wie diese heute Besitz oder Ahnung der Besten und Bedeutendsten unter uns sind, in das allgemeine Bewusstsein einzuführen. Dass die Menge nicht so denken kann wie die einzelnen Hervorragendsten, die auf der errungenen Höhe des menschlichen Denkens stehen, liegt auf der Hand; doch darf der Riss nie so weit klaffen, dass der Glaube seiner Besten dem Volke als Sünde und Wahnsinn erscheint, während längst nachgewiesene historische Fälschungen ihm als göttliche Wahrheit, und kirchliche Praktiken, würdig nackter Botokuden, als Inbegriff der Sittlichkeit aufgezwungen werden. Eine derartige Störung des Gleichgewichts muss notwendig zur moralischen Anarchie führen. Nicht im Interesse der Gesamtheit, sondern vielmehr im Interesse uralten Aber-

glaubens, unausrottbaren Zaubereiwahnes, im Interesse 701 des Pfaffenregimentes sowie im falsch verstandenen Interesse einer Gesellschaftsordnung, die angeblich ohne Lüge und systematischen Betrug nicht bestehen könnte, werden uns die wahrhaft „heiligsten Güter“ vorenthalten. Sie gilt es — heute oder nie, denn bald ist es zu spät — gegen alle und jeden zu erobern. Stillstand ist unmöglich; Leben ist Gestalt, und Gestalt kann sich nur in der Bewegung behaupten: darum ist Stillstand der Tod, das Ende; — unsere menschliche Gesellschaft geht jetzt entweder der bestialischsten Barbarei entgegen, die je geherrscht hat, der Barbarei künstlich zivilisierter, naturentfremdeter, geschwächter, gedankenarmer, traumloser, viehmässig abergläubischer Geschlechter, oder aber sie muss kühn und zielbewusst zu einem neuen grossen Schritte ausholen und eine merklich höhere Kulturstufe erklimmen: den Weg zu dieser weist Kant.

---

Die zwei Missdeutungen

Diese kleine Abschweifung war unentbehrlich, weil wir jetzt an dem Punkt angelangt sind, wo die allerärgste Wirrniss über Kant herrscht. Erfahrungsgemäss gibt es unter den Lesern Kant's zwei Klassen; jede pflegt Kant's Lehre von der praktischen Vernunft auf ihre Weise zu missdeuten.

Die erste Missdeutung

Eine ziemlich zahlreiche und sehr einflussreiche Klasse von Lesern, namentlich unter Geistlichen und Lehrern, besitzt nicht die Musse und vor allem nicht den genügenden Antrieb, Kant's *Kritik der reinen Vernunft* sich gründlich anzueignen; diese Männer eilen gleich zu den Schriften über die praktische Vernunft, über die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten usw., die ihrem Interesse und ihrem Berufe näher zu liegen scheinen. An und für sich ist diese Neigung nicht unsympathisch, und Sie wissen jetzt genau, inwiefern sie der wahren Absicht Kant's — bewusst oder unbewusst — wirklich entgegenkommt. Es ist aber und

bleibt ewig unmöglich, Kant's Auffassung von Sittlichkeit, Freiheit, Religion und Gott zu verstehen, wenn man die Grundlagen seines ganzen Denkens — die kritische Fragestellung und den Begriff des Transcendentalen — nicht kennt, und dies ist ohne eingehendes Studium der Lehre von der theoretischen Vernunft undenkbar. Darum warnt auch Kant — durch die Erfahrung zahlloser Missverständnisse schon belehrt — in der Vorrede zu seiner *Kritik der praktischen Vernunft:* ,,Die, welche in Ansehung der ersten Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe wert geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe . . . .“ 702

Durch diese Leute geschieht nun die geradezu groteske Missdeutung des sogenannten kategorischen Imperativs, die heute so allgemein geworden ist, dass naives Selbstvertrauen dazu gehört, sie ausrotten zu wollen. Von überallher vernehmen wir die Märe von dem ,,strengen Sittengesetz“, das der Alte im düsteren Norden verkündet hat; die einen bewundern ihn deswegen, holen den kategorischen Imperativ bei Preisverteilungen und sonstigen patriotischen Gelegenheiten hervor, preisen Kant dafür als ,,echten Preussen“, der die Strammheit und die Schneidigkeit bis ins innerste Herz fortgepflanzt und gleichsam die Seele selbst unter die blanke Pickelhaube gebracht habe, während andere, empfindsamer Besaitete erklären, eine derartige Unerbittlichkeit nicht ertragen zu können und den Pfad der Pflicht nicht wandeln zu wollen, wenn nicht ein wenig Mitleid das Herz erweicht, ein wenig Liebe es hinanzieht, und was sonst noch schwache Sterbliche für Wünsche zu haben pflegen. Nur schade, dass es Kant nie im Traume eingefallen ist, ein Sittengesetz zu erlassen, weder ein strenges noch ein mildes.

Der technische Begriff ,,kategorischer Imperativ“ bezeichnet bei Kant nicht ein System der Moral, sondern eine Tatsache der Vernunft. Innerhalb des Bereiches der theoretischen Vernunft — nämlich in der Natur — kommt ein

„Sollen“ nicht vor, dieser Begriff ist dort völlig sinnlos; dagegen weiss jeder Mensch — denn es gehört zum Wesen der Vernunft — was Sollen ist. Dass es ein Sollen gibt, ist eben der Grundbegriff der praktischen Vernunft; hierdurch unterscheidet sie sich von der theoretischen (siehe S. 558 fg.); hierdurch erst erhalten die Vorstellungen „Freiheit“ und „Persönlichkeit“ Inhalt und Bedeutung. Dieses Sollen nennt nun Kant manchmal im Anschluss an die hergebrachte Schulsprache „Imperativ“. Entsprechend den verschiedenen Stufen des Sollens gibt es aber mehrere Imperative; darum müssen die Imperative voneinander durch nähere Bezeichnungen unterschieden werden. Es gibt ein bedingtes Sollen — ein Sollen, das so viel besagt wie „es wäre gut und nützlich, wenn du das tätest“, oder „es würde deine Glückseligkeit befördern“, oder „es wäre sehr praktisch“; auch hierfür bietet die Natur nicht die geringste Analogie; diese Art des Sollens nennt Kant in An-
703 schluss an die Bezeichnung gewisser logischen Urteile einen „hypothetischen“ Imperativ und unterscheidet wiederum zwischen einer „problematischen“ und einer „assertorischen“ Stufe innerhalb dieses hypothetischen Imperativs. Das eine ist das Sollen der Geschicklichkeit, das andere das Sollen der Glückseligkeit. Wir haben hier also schon zwei verschiedene Imperative; damit ist aber die Zergliederung des Sollens noch nicht fertig. Denn es gibt auch ein unbedingtes Sollen, ein Sollen, auf das das Tun freilich häufig nicht folgt, das aber jede Vernunft als unbedingt gebietend deutlich empfindet; und dieses Sollen, diese in der Vernunft vorhandene T a t s a c h e nennt Kant — wiederum in Anschluss an die bekannte Benennung eines zwingenden logischen Urteils — das „kategorische“ Sollen oder den kategorischen Imperativ, bisweilen aber auch rein deutsch „das unbedingte praktische Gesetz“ *(pr. V., § 6)*. Nicht Kant erlässt ein Gesetz: du sollst unbedingt das und das tun; sondern Kant behauptet lediglich: ich entdecke in aller Vernunft neben der Vorstellung verschie-

den abgestuften bedingten Sollens auch die Vorstellung eines unbedingten Sollens. Und wie Newton die entdeckten Tatsachen und Gesetze der kosmischen Bewegungen auf eine Formel zurückgeführt hat — eine Tat von folgenschwerster Tragweite, da hierdurch der Menschengeist gleichsam genau eingestellt wird auf den mittleren Inbegriff, der die sonst unübersehbare Mannigfaltigkeit zur Einheit rafft und bindet — ebenso sucht Kant die Formel aufzufinden, die für jede Vernunft, abgesehen von den besonderen Handlungen, die hier oder dort, früher oder später, in dieser oder jener Umgebung von Zeit und Raum für gut gegolten haben, den Inbegriff dieser Tatsache des unbedingten Sollens ausmacht. Es ist also ein heilloses Missverständnis, wenn man behauptet, Kant habe ein neues System der Moral einführen wollen und dazu den Grundsatz des Imperativs der Pflicht aufgestellt; ein Mal über das andere legt er Verwahrung gegen diese Missdeutung ein. „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre", fragt er einen seiner ersten Rezensenten, sichtlich entrüstet *(pr. V., Vorrede).* Für Kant kommt es zunächst gar nicht darauf an, w a s wir sollen, sondern einzig darauf, d a s s wir sollen. Entweder ist das Sollen gar nichts, ein Wort, eine inhaltsleere Erfindung alter Weiber und ehrgeiziger Pfaffen, oder aber — wenn es eine Tatsache der Vernunft ist — muss es 704 sich auf einen deutlichen, genauen Begriff von allgemeiner Geltung zurückführen lassen, und hat man diesen Begriff erst richtig bestimmt, so wird sich ohne Zweifel manches sehr Wertvolle daraus für die Beurteilung der verschiedenen Sittenlehren ergeben, namentlich für die Unterscheidung des rein Sittlichen darin von dem nur angemassten oder gar dem direkt Unsittlichen. Der kategorische Imperativ Kant's (natürlich immer in Beziehung zu den verschiedenen hypothetischen Imperativen gedacht) ist also

zunächst nichts mehr — und nichts weniger — als der versuchte wissenschaftlich genaue Ausdruck für eine Grundtatsache aller Vernunft, sodann aber — wenn die Aufgabe als richtig gelöst betrachtet wird — mittelbar ausserdem ein Masstab zur vergleichenden Wertschätzung der verschiedenen Lehren und Handlungen in Bezug auf ihren Gehalt an einer dem unbedingten Sollen entsprechenden — und insofern reinen — Sittlichkeit.

Auf den Imperativ und seine Bedeutung kommen wir bald wieder zurück; ich musste Sie aber sofort vor diesem Zerrbilde warnen, das, aufgebrämt mit allerhand weisen historischen Betrachtungen über den Einfluss der pietistischen Jugenderziehung auf Kant, viel dazu beigetragen hat, seine Gedanken unverstanden zu machen.

Die zweite Missdeutung

Nun aber die zweite Klasse von Lesern; es sind die philosophisch angelegten Köpfe. Anstatt aber, dass diese Köpfe durch sorgfältigste Ausbildung und Führung nach und nach herangeleitet würden zu dem Erfassen der tiefsten und fruchtbarsten Gedanken, die je von seltensten Männern gedacht wurden, werden sie fast ausnahmslos schon in früher Jugend, zu einer Zeit, wo der Geist das Gebiet des Menschlichen noch gar nicht zu übersehen vermag, durch den Unterricht auf den Hochschulen und durch die Darstellungen der Handbücher unheilbar verdorben; dem wahrhaft Grossen, der eigentlichen „Weltweisheit" sind sie dann nie mehr gewachsen, vielmehr sind sie der Kant so verhassten Vernunftkünstelei, den „Chikanen einer falsch belehrten Vernunft" *(r. V. 207)* unrettbar verfallen. Natürlich flösst Kant diesen Männern auch weiterhin lebhaftes Interesse ein; wie sollte er es nicht einem klugen und unterrichteten Kopfe? Eine unübersehbare Kant-Literatur, Tausende und Tausende von Büchern, Heften und Aufsätzen zeugen für dieses Interesse (S. 12). Es gehört
705 eine seltene, eine geradehin monumentale Beschränktheit dazu, verbunden mit einer rührenden Ignoranz, mit zwanzig Jahren, wie Herbert Spencer, Kant nach Durchblättern

einiger Seiten der *r. V.* für immer aus der Hand zu legen, weil man „sofort und absolut" die Annahme „verwerfen musste", der Begriff des Raumes befasse ein tiefes Problem; diejenigen Deutschen, die an ähnlicher Gedankenarmut leiden, beschäftigen sich nur selten mit Philosophie[640]). Wie aber fällt diese Beschäftigung bei Begabteren aus? Das ist das Traurige. „Das Übelschaffende der Wissenschaft für die Menschen ist vornehmlich dieses", sagt Kant, „dass der allergrösste Teil derer, die sich damit zeigen wollen, gar keine Verbesserung des Verstandes, sondern nur eine Verkehrtheit desselben erwirkt, nicht zu erwähnen, dass sie den meisten nur zum Werkzeuge der Eitelkeit dient"[641]). Wahrlich, an der „Wissenschaft", die sich an sein gewaltiges Lebenswerk für die Aufklärung und Befreiung der Menschen angeknüpft hat, hat sich dieses Wort bewährt. Die Absichten waren wohl meistens gut, die Leistungen hin und wieder hervorragend, doch im ganzen ist diese Wissenschaft ein „Übelschaffendes" gewesen und hat zur „Verkehrtheit des Verstandes" beigetragen[642]). Und warum ist das so gekommen? warum ist ein so riesiger Aufwand an Kraft rein als vergeblich, wo nicht gar als schädlich zu betrachten? In erster Reihe darum, weil diese philosophisch beanlagten Köpfe sich entweder ausschliesslich auf Kant's Kritik der theoretischen Vernunft geworfen haben und somit die wichtigere Hälfte seiner Weltanschauung ihnen verborgen blieb — dies war meistens der Fall; oder aber sie haben die Kritik der praktischen Vernunft ganz einseitig vom theoretischen Standpunkt aus erblickt, untersucht, dargestellt und beurteilt. Wie soll Kant richtig verstanden werden, wenn weder seine Beweggründe noch sein unwandelbar festgehaltener Ausgangspunkt noch sein Ziel in Betracht gezogen werden? ja, wenn sie, wie gar häufig, völlig unbekannt bleiben[643])? Und doch hat Kant selber sich deutlich genug darüber ausgesprochen. „Wenn es irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich

706

707 lehre: die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muss, um ein Mensch zu sein"[644]). Also Sie sehen, wir besitzen es schwarz auf weiss — zwar nur auf Papierstückchen, die sich nach Kant's Tod vorfanden, doch um so wertvoller als verschwiegenes Selbstgeständnis: „Ich lehre, was man sein muss, um ein Mensch zu sein." Hier haben Sie endgültig besiegelt, was sich im Laufe unserer Vorträge immer deutlicher herausgestellt hat, dass Kant's Interesse ein praktisches ist und zu allen Zeiten war, dass es dem ganzen Menschen gilt und dass alle metaphysische Spekulation, alle unendlich subtile Untersuchung des Wesens der Vernunft und der Erkenntnis nicht dem „Pöbel der Vernünftler" *(r. V. 697)* zulieb geschieht, sondern im Gegenteil, um uns Menschen von der Vernunftkünstelei, die uns schon so lange drückt, endgültig zu befreien, zugleich auch von der lähmenden Gewalt aller jener Vorstellungen und Gedanken über unerreichbare letzte Fragen, die seit Jahrtausenden auf unserem Geschlechte lasten und uns zur Beute der Gewissenlosesten und Unverschämtesten machen, ja, uns häufig und in vielen Dingen — gerade vermittelst unserer höheren Fähigkeiten — herabdrücken bis unter das vernunftlose Tier.

Natur und Freiheit

Ich hoffe, Ihnen jetzt dringend genug eingeschärft zu haben, dass Sie hier den kritischen Punkt in dieser Weltanschauung betreten. Sie haben Kant's Theorie von dem Verhältnis zwischen Verstand und Sinnlichkeit, von der transcendentalen Bedeutung von Raum und Zeit, von den Antinomien und den Grenzen der Erfahrung und der Vernunft nicht wirklich verstanden, wenn Sie das Zwingende in seiner Lehre von der praktischen Vernunft nicht empfinden. Er selber sagt in der Vorrede zu seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (erschienen 1788, also auf der Höhe seines Schaffens, ein Jahr nach der zweiten Auflage der *r. V.*, zwei Jahre vor der *Kritik der Urteilskraft)*, jetzt

erst werde „der Zusammenhang des Systems bemerklich“, 708
„hier erklärt sich allererst das Rätsel der Kritik“ — erst der Begriff der Freiheit, wie ihn die praktische Vernunft aufstelle, „macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus.“ Den allermeisten will das gar nicht in den Sinn; doch hoffe ich von Ihnen ein anderes: denn Sie haben den Begriff des Transcendentalen jetzt gewiss mit vollendeter Deutlichkeit gefasst; Sie wissen, dass alles Verstehen eine Zweiheit voraussetzt und dass man unmöglich das Ganze der Vernunft verstehen — und dies heisst methodisch überblicken — kann, wenn man nicht schon an der Wurzel zwei Bestandteile voraussetzt; warum sollten wir sie nicht mit Kant theoretisch und praktisch nennen? auf den Namen kommt es nicht an, sondern einzig auf die Entgegensetzung.

Was fordert nun Kant von uns hier? Wie ist dieser Schlussstein der transcendentalen Weltanschauung beschaffen, den die meisten verwerfen und ohne den das ganze Gebäude zusammenstürzt?

In der theoretischen Vernunft gehen wir von der Mannigfaltigkeit aus und gelangen schliesslich zu einer Einheit, zu dem Begriffe der Natur; in der praktischen Vernunft ist der Ausgangspunkt ein einheitlicher, und erst der Fortgang von ihm aus führt in wachsende Mannigfaltigkeit. Schon hier, wie Sie bemerken, die Entgegensetzung.

Die eine einzige Tatsache, die aller praktischen Vernunft zu Grunde liegt, ist die Tatsache, dass es ein Sollen gibt. Was „gesollt“ wird, ist zunächst eine untergeordnete Frage, und was in Wirklichkeit getan zu werden pflegt, eine nicht hierher gehörige; bei diesen Dingen ist Raum für eine unendliche Abstufung in der Deutlichkeit, bis zu welcher die Erkenntnis der Pflicht überhaupt entwickelt ist, ausserdem ist vorauszusetzen, dass des Menschen innere Gestaltung, ebenso wie seine äussere, je nach den umgebenden Verhältnissen (des Raumes und der Zeit)

in ihrer Erscheinung wechseln muss. Wo es aber eine Vernunft gibt — das ist Kant's Behauptung — da gibt es den Begriff des Sollens oder, schulmässig ausgedrückt, 709 den Imperativ[645]). Dieser Begriff stammt nicht aus der Natur, vielmehr ist er ihr entgegengesetzt, er hebt sie auf. Daher ist auch — um dies gleich hervorzuheben, da es Ihnen deutlich zeigt, worauf es ankommt — darum ist auch jeder Versuch, das Sollen und mit ihm das Sittengesetz empirisch zu erklären, das heisst es aus der Mechanik der Natur und etwa — wie heute vielfach — aus einer Evolution zu verstehen und zu deuten, totgeboren, genau ebenso totgeboren wie der Gedanke einer spontanen Generation des Lebens. An diesem „ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien" können sich, meint Kant, nur „schale Köpfe laben" *(Gr.)*. Wird der Begriff der Natur wissenschaftlich scharf gefasst — was Sie im Laufe dieser Vorträge zu tun gelernt haben — so ist in diesem lückenlosen Gewebe genau bedingter, unausbleiblich notwendiger Wechselwirkung nicht das geringste Schlupfloch, zu dem ein „Sollen" eingeschmuggelt werden könnte. Das Sollen ist also nicht Natur; es steht völlig ausserhalb aller mechanischen Gesetze; es bezeugt und begründet ein Reich für sich, das Reich der Freiheit.

Denn die Tatsache der Freiheit folgt aus der des Sollens. Ohne Freiheit wäre der Begriff des Sollens offenbar sinnlos. Was kann ein Gebot, ein Sein-Sollen für mich bedeuten, wenn ich in keiner Weise frei bin, ihm zu folgen oder nicht zu folgen? wenn ich in jeder Beziehung allseitig mechanisch gebunden bin? Es wäre dann unmöglich, den Gedanken auch nur zu denken. Ich bitte, das besonders zu bemerken: der Begriff des Sollens wäre ohne den der Freiheit inhaltlos und könnte — als völlig leerer Begriff — gar nicht erst gedacht werden. Wer die Freiheit leugnet, leugnet alle Pflicht. Und — fügt die Kantische Denkweise hinzu — dann wären wir keine Menschen, keine mit Ver-

nunft begabten Wesen; denn *dass* wir diesen Begriff des Sollens denken, ist die Grundtatsache unseres Wesens.

Man kann die Sache auch folgendermassen ausdrücken: Vereinigung und dadurch Erkenntnis entsteht immer durch eine Verknüpfung, die die Vernunft sich als Ursächlichkeit deutet; sie unterscheidet aber eine Ursächlichkeit aus Notwendigkeit, das heisst aus notwendiger Wechselwirkung zwischen allen Dingen, und eine Ursächlichkeit aus Frei- 710 heit. Weit entfernt, dass letztere eine abgeleitete, etwa gar aus ersterer durch Fehlschluss entstandene Vorstellung sei, ist sie vielmehr offenbar von beiden die ursprünglichere. Der Freiheit ist sich jeder unmittelbar bewusst; ihr entspricht aber nicht etwa die notwendige Verknüpfung nach Ursache und Wirkung als Gegensatz und Gegenstück, sondern der Begriff der Natur. Wohl ist der Begriff einer Ursache eine allem Verstande zu Grunde liegende Kategorie; doch wirkt dies unbewusst, von Fall zu Fall; dagegen ist die Vorstellung, es herrsche in der Natur unverbrüchliche mechanische Kausalität, ein theoretischer Gedanke, der die Idee der Natur voraussetzt und erst auf einer hohen Kulturstufe sich Geltung verschafft, ja, sogar von einem nicht unbeträchtlichen Teil unserer Zeitgenossen noch gar nicht erfasst worden ist. Es ist also viel eher die *Tatsache* der Freiheit, die uns die *Idee* der durch Notwendigkeit regierten Natur zu denken lehrt, als umgekehrt. Freiheit ist eben, wie Kant an einer Stelle andeutet, „unbedingte Kausalität"; aus dieser gewinnen wir dann den Begriff der bedingten Kausalität, das heisst der unfreien Verknüpfung (*pr. V., I,*[*] *I, 3* gegen Ende).

Die Tatsache der Freiheit steht also vollkommen sicher. Wie Kant schreibt: „Es wird der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln" (*Gr. 3, 6*). Was aber immer wieder gerade diesen unentbehrlichen Begriff gefährdet, ist der Mangel einer uns in Fleisch und Blut eingedrungenen transcendentalen Weltanschauung; denn ausserhalb

Plato's und Kant's ist es unmöglich, den Zusammenhang zwischen Natur und Freiheit zu verstehen.

In Wirklichkeit ist nämlich die Freiheit geradeso wie die Natur lediglich eine Idee, eine Idee der Vernunft. Nannte ich sie jetzt „Tatsache", so will ich damit nicht mehr besagt haben, als wenn ich von der Natur als von einer unbezweifelbaren Tatsache spreche. Streng genommen sind (wie Ihnen aus dem Anfang unseres heutigen Vortrages bekannt ist, S. 561) das uns tatsächlich Gegebene auf der einen Seite nur die Gesetze, mit anderen Worten, ein gesetzmässiger Zusammenhang von Erscheinungen, auf der anderen Seite das Sollen und seine Gebote; doch daraus entstehen — sowohl hier wie dort — so bestimmte, farbenvolle, beziehungsreiche und unentwurzelbare Ideen — die der Natur und die der Freiheit — dass wohl kein Schiller 711 einem Goethe zurufen würde: „Das sind keine Erfahrungen, das sind Ideen!" Die Erfahrungsmenge ist so reich — sie umfasst je eine Hälfte unseres gesamten Erfahrungsstoffes — dass die betreffende Idee eine greifbare Realität gewinnt. Darum darf man sich erlauben, von der Freiheit als von einer „Tatsache" zu reden und von ihr zu behaupten, „ihre Realität . . . lasse sich in der Erfahrung dartun" *(Ur., § 91)*. Dennoch ist es sehr wichtig, diesen ideellen Charakter der Freiheit zu betonen; denn gerade hier tun sich Schwierigkeiten auf, die immer wieder benutzt werden, die Freiheit sei es zu leugnen, sei es in Ketten zu schlagen; nur ein ganz genaues Erfassen der hier vorliegenden Verhältnisse kann die Menschenwürde vor diesen Angriffen retten; dazu möchte ich Sie jetzt anleiten.

Kant's Ideenlehre

Wie alle Ideen ist auch die der Freiheit ihrem Ursprung nach transcendent, das heisst, sie kommt von jenseits der Erfahrung, sie ist „ein überschwänglicher Begriff" *(Ur., § 76)*; wie viele Ideen hat sie einen transcendentalen Gebrauch, das heisst, sie wird von der Vernunft in das Gebiet diesseits der Erfahrung herübergezogen und dient zu deren weiterem Aufbau (siehe S. 635 fg.). Haben Sie nun,

namentlich durch Plato, die Ideen überall, im kleinen und im grossen, am Werke zu erblicken gelernt, so dass wir uns kaum scheuen würden, die Vernunft kurzweg als ein „Vermögen, Ideen zu erzeugen“, zu definieren, so haben Sie doch zugleich begriffen, dass die Idee nicht etwas Sinnfälliges ist, nicht ewas, was mit Händen — nicht einmal mit Händen des Verstandes — erfasst, im Raume fest umrissen, in der Zeit fest umgrenzt werden könnte. Sie sahen das gleich in unserem ersten Vortrag, wo die Idee der Metamorphose, die zuerst ganz Erfahrung, ganz Empirie zu sein schien, uns, sobald wir sie näher ins Auge fassten, durch die Finger glitt, ein luftiges Gebild. Später aber, im Plato-Vortrag, lernten Sie einsehen, dass genau das Gleiche selbst von einer Idee wie, sagen wir, „Hund“ gilt (S. 447). Zunächst dünkt sie völlig konkret, doch sobald man die Sache näher untersucht, wird es zweifelhaft, wie eng oder wie weit man den Grenzkreis einer solchen Idee ziehen soll; der Tierkundige z. B. unterscheidet zwischen echten Hunden und unechten Hunden, ohne aber genau bestimmen zu können, was Echtheit und Unechtheit ausmacht, wogegen der zoologische Systematiker allerhand Tiere, die der Mensch niemals unter der Idee und dem Namen Hund verstanden hat — den Schakal, den Fuchs, den Wolf usw. — unter diesen einen Begriff *(Canis)* zusammenfasst. Es handelt sich eben um eine Idee der Vernunft, nicht um unmittelbare Erfahrung, um eine Idee, welche die Mannigfaltigkeit zu Einheit bindet und dadurch die Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Diese Verhältnisse haben nun in Kant's Systematik ausserordentlich deutlichen Ausdruck gefunden, indem zwischen Verstand und Vernunft unterschieden wird. Der Verstand schafft gleichsam den Gegenstand, indem er den durch die Sinnlichkeit vermittelten, unbegrenzt mannigfaltigen Eindruck (die Anschauung) denkt — das ist die erste Vereinheitlichung: im Chaos entstehen „Erscheinungen“ überhaupt. In der Unzahl der also entstandenen Vorstellungen 712

von Dingen schafft nun die Vernunft durch Ideenbildung immer weitere und weitere zusammenfassende Synthesen, wodurch zunehmende Erkenntnis entsteht. Die Vernunft bezieht sich hierbei stets nur auf den Verstand, das heisst also auf die gedachten Gegenstände, nicht auf die unmittelbaren Eindrücke; sie „geht nicht auf irgend einen [vereinzelten] Gegenstand", sondern nur auf die Vereinheitlichung von Verstandeserkenntnissen. Wie unendlich viel für das Verständnis unseres Erkennens durch diese Architektonik Kant's — diese Methode, uns selbst zu verstehen — gewonnen ist, werden Sie erst später bei eingehendem Studium immer mehr einsehen lernen; einstweilen genügt es uns, diese zwei grossen Stufen unterschieden zu haben: Verstand und Vernunft. Nun sind Sie aber durch unseren ganzen Plato-Vortrag darauf vorbereitet, dass es eine unendliche Stufenreihe von Ideen geben muss; wir entdeckten schon dort ein beständiges Auf- und Abschweben: jede Idee eine Gattung *(Eidos)*, welche enger umschriebene Ideen als Arten unter sich befasst, und zugleich selber eine blosse Art *(Idea)* innerhalb einer umfassenderen Idee (vgl. S. 435 fg.). Dieses gehört zum Wesen der Idee. Ist in unserem Erkennen überhaupt alles Bewegung (siehe oben S. 613 fg.), so ist doch die Idee das Zarteste, Geschmeidigste und daher Beweglichste unter allen Erkenntnisfunktionen. Auch hier wieder hat nun Kant's methodisches, grenzendes Verfahren neue Gesichtspunkte aufgedeckt und dadurch in das Heer der Ideen deutliche Ordnung gebracht. Während bei Plato die „Idee des Bettes" neben der „Idee des Schönen" und der „Idee der Grösse" genannt wird, lehrt uns Kant unterscheiden. Erstens darf man Verstandesbegriffe und Ideen nicht vermengen; sie sind von Hause aus verschieden, verschieden im Ursprungsort, verschieden in der Funktion. Die reinen
713 Verstandesbegriffe sind die Ihnen bekannten Kategorien (Einheit, Vielheit, Wechselwirkung usw.) und — auf Gegenstände angewendet — die Grundsätze (Grösse, Grad,

Beharrlichkeit usw.); ihrem Ursprunge nach sind diese nicht transcendent, sondern transcendental, sie stammen nicht von jenseits, sondern von diesseits der Erfahrung, sie sind nichts mehr und nichts weniger als der Verstand selber, in der Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit seiner Organe betrachtet; man darf darum solche Vorstellungen wie Grösse, Grad, Beharren, Notwendigkeit usw. nicht Ideen nennen; denn diese Begriffe als transcendentale Bedingungen aller möglichen Erfahrung schreiben der Natur — das heisst also allen Erscheinungen — das Gesetz vor *(r. V. 163)*, wogegen die Ideen sich erst auf diese Erscheinungen (als Produkte) beziehen. Der Verstandesbegriff ist absolut beharrlich und undiskutierbar; er ist es in dem selben Grade wie der Raum als unentrinnbare Form aller Anschauung und die Zeit als verbindendes Zwischenglied zwischen Begriff und Anschauung (siehe den dritten Vortrag); wogegen die Idee eminent beweglich ist und ihr Durchmesser wie der der Pupille bei der geringsten Änderung in der Beleuchtung wechselt und auch je nach der Entfernung des betrachteten Gegenstandes ab- und zunimmt. Die Idee müssen Sie als einem Symbol, den Verstandesbegriff als einem Schema analogisch denken. Diese Einsicht ist vielleicht auf theoretischem Gebiete die grösste Errungenschaft Kant's über Plato hinaus; hierdurch wird der Anfang gemacht zu vollkommener Klarheit in der Lehre von den Ideen. Denn es ist kein blosses Wort mehr, wenn wir nunmehr sagen: die Ideen gehören zur Vernunft allein, nicht zum Verstande.

Die reinen Ideen

Doch jetzt muss weiter unterschieden werden; es geschieht ja alles nicht wegen Tüfteleien, sondern weil später praktisch wichtige Einsichten dabei herauskommen werden. Kant hat nämlich nachgewiesen, dass auch innerhalb der Ideen nicht bloss Unterschiede bez. des relativen Umfangs, sondern wesentliche Unterschiede statthaben. Eine Idee kann den empirischen Erscheinungen sehr nahe stehen — so in dem vorhin gebrauchten Beispiel „Hund",

und noch mehr in dem bei Plato so beliebten „Bett“. Solche will Kant nun überhaupt nicht Idee genannt wissen; er nennt sie Vernunft b e g r i f f. Zwar sind solche Begriffe, wie soeben gezeigt, genetisch von den Verstandesbegriffen vollkommen unterschieden; denn der Verstandesbegriff ist 714 ein Gesetz — oder wenn Sie es vorziehen, ein Organ — meines eigenen Erkennens, wogegen der Vernunftbegriff „Hund“ gegebene Gegenstände — also Erscheinungen — voraussetzt; doch Kant zieht es vor — ob mit Recht oder Unrecht, ist eine Frage der Praxis — Ideen, die ganz und gar von Empirie durchtränkt und dadurch dem Verstande aufs engste verschwistert sind, Begriffe zu nennen[646]). Dagegen möchte er die Bezeichnung Idee am liebsten ausschliesslich für eine besondere Klasse von Ideen aufbewahrt wissen, die am entgegengesetzten, äussersten Ende der Stufenleiter stehen, und für die gar kein empirischer Beleg beigebracht werden kann, weil sie alle Möglichkeiten der sinnlichen Erfahrung übersteigen[647]). So würde er z. B. die Bezeichnung „Idee“ für Goethe's Metamorphosenlehre nur insofern zugeben, als gezeigt wird, es könne tatsächlich keine mögliche Erfahrung in Zeit und Raum mit ihr kongruieren; trotzdem wurzelt aber eine Idee wie die der Metamorphose ganz und gar in Anschauung; sie ist aus empirischer Erfahrung geboren und zielt wieder auf Erfahrung hin. Kant zeigt jedoch, dass es eine besondere Klasse von Ideen gibt, bei denen dies nicht zutrifft, und dass diesen Ideen darum Eigenschaften eigen sind, die nur ihnen, nicht den übrigen Ideen zukommen; diese sind nach Kant's Terminologie die eigentlichen echten I d e e n. Die Vernunft ist nämlich genötigt, die an und für sich endlosen Reihen ihrer Ideen, in denen jeder *Eidos* wieder die *Ide*a eines umfassenderen *Eidos* ist, irgendwo gewaltsam abzuschliessen. Der Verstand schweift nach allen Seiten, die Vernunft schreitet in bestimmten Richtungslinien; der Verstand kennt nur Bedingtes, die Vernunft fordert Unbedingtes; der Verstand befasst sich stets mit Bruchstücken

ohne Anfang und ohne Ende, die Vernunft will Lückenlosigkeit, Abgeschlossenheit. Und so kommt die Vernunft dazu, sich Ideen zu schaffen, die völlig ausserhalb aller Erfahrung, aller Denkbarkeit, aller Möglichkeit einer Anschauung stehen und die dennoch für sie in mancher Beziehung lebendiger sind als alle anderen Ideen, weil sie eben der äussersten Anspannung ihrer Kraft entspringen und nunmehr Ruhe, die Ruhe des Abgeschlossenen, Vollendeten versprechen.

Gott

Als Beispiel einer solchen vollkommenen ideenhaften Idee kann uns die Idee „Gott" dienen. Unter den verschiedenen Ideenketten führt die eine, wenn sie sich nicht ins 715 Endlose, ewig Unvollendete ausdehnen soll, mit zwingender Macht zu der Vorstellung eines „absolut notwendigen Wesens", das alle anderen Wesen als Ursache und als Ziel, als Grundbedingung und als Ideal umfasse. Es ist dies, wie Kant sagt, „ein Bedürfnis der Vernunft", die auf alle vorgebrachten Einwendungen einfach erwidert: „Ich will, dass ein Gott sei!" *(pr. V., 1, 2, 2, 8).* Doch müssen wir Klarheit darüber besitzen, dass „die Vernunft sich diese Idee selber macht"[648]); im Verstande findet sich keinerlei Gewähr dafür. Gott ist nicht in der Anschauung enthalten, wenn auch die Vernunft ihn als Idee oft genug in das Angeschaute (in die Natur) hineinträgt und ihn dann natürlich überall erblickt — genau ebenso wie Goethe seine Idee der Metamorphose für eine Erfahrung hielt, bis Schiller ihn eines Besseren belehrte. In Wirklichkeit ist die Natur unpersönlich, unvernünftig, grausam, verschwenderisch, zugleich von allen Seiten gehemmt und beschränkt und darum dürftig. „Der Natur", sagt Kant, „geht das Unbedingte, mithin auch die absolute Grösse ganz ab, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird . . ."[649]). Ebensowenig folgt Gott aus Begriffen und Urteilen des Verstandes. Denn dass in der Welt der Erscheinung alles, was ist, ursächlich mit dem, was voranging, zusammenhängt, beweist nicht, dass dies auch ausserhalb und jen-

seits der Erscheinung statthabe; ja, die Antinomie der Vernunft hat uns gezeigt (S. 454), dass bei dieser Annahme der Gedanke mit sich selber in Widerstreit gerät; ausserdem ist es ein offenbar unzulässiger Analogieschluss, vom Sinnlichen auf ein Übersinnliches zu schliessen *(Ur., § 90)*. Und wollte ich trotzdem die Naivität alter Denker nachahmen und Gott als „ersten Beweger“ bestimmen, so hätte ich damit „was Gott sei nicht im mindesten erkannt“ *(Ur., allg. Anm.)*; vielmehr hätte ich bloss eine Reihe unbekannter Ursachen in ein sinnleeres Wort zusammengefasst. Etwa aber aus der sogenannten Zweckmässigkeit der Natur (einem Begriff, der, nebenbei gesagt, einzig und allein
716 innerhalb des Lebens zu Recht besteht, ausserhalb seiner aber erschlichen ist) auf einen leitenden Verstand schliessen zu wollen, ist, wie Kant zwingend dartut *(Ur., § 68)*, nichts Geringeres als eine „Vermessenheit“. „Gott ist also zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff“ *(Ur., § 76)*. Diese Unterscheidung liegt Ihnen jetzt, nicht wahr? ganz deutlich vor Augen: Gott ist Vernunftidee, nicht Verstandesbegriff.

Es kommt aber nicht bloss darauf an, zwischen Vernunft und Verstand zu unterscheiden, sondern auch zwischen theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft.

Die Idee „Gott“ — um bei dem selben Beispiel zu bleiben — ist ebenso hier wie dort eine Idee, kein Begriff; doch rückt sie in der rein praktischen Vernunft in einen anderen Gesichtswinkel; sie bekommt mehr Wirklichkeit und Bedeutung.. „Gott ist eine blosse Vernunftidee“, sagt Kant, „aber von der grössten inneren und äusseren p r a k t i s c h e n Realität“ *(Üg. 111, 410 fg.)*. Praktisch ist diese Idee Gottes — gleichviel welche verschiedenen Gestaltungen sie in der Phantasie annehmen mag — ein „Postulat“, eine unabweisliche Forderung. Möglich, sagt Kant, dass Ideen wie die Gottes, „ausser unseren Ideen gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können“; das täte ihnen nicht den

mindestens Abbruch: besteht doch die ganze Welt, in der wir leben und weben, aus Ideen, und wissen wir doch von dem ausserhalb der Ideen Liegenden nichts, als dass es Erscheinungen sind, nicht Dinge. Was dagegen die Idee „Gott" praktisch für die Menschen bedeutet hat, wissen wir. Unzählbaren Millionen ist sie Trost und Stärkung und Leuchte gewesen; und hat sie auch gar oft für grauenhafte Frevel den Vorwand abgeben müssen, so hat sie nichtsdestoweniger die Hauptkraft aller Helden und aller Heldenvölker ausgemacht, von denen wir Kunde besitzen. Ideen, durch die der Mensch erst Mensch wird, haben ihre Realität genügend bewiesen.

Welt

Dergleichen abschliessende, gewaltsam kühne Ideen bildet nun die Vernunft mehrfach, so z. B. die Idee „Welt". Die Natur, soweit sie auch Wissen und Wissenschaft erforschen mögen, ist ein allseitig Bedingtes; Bedingtsein gehört zu ihrem Wesen, Grenzen wären für sie ein sinnloser Begriff, und doch fordert die Vernunft gebieterisch ein Ganzes, eine Einheit, denn wenn weder Raum noch Zeit begrenzt sind, dann bleibt es völlig unfasslich, wie denn das Bedingte bedingt sein kann. Selbst ein Herbert Spencer hat am Ende seines Lebens dieses metaphysische Problem entdeckt und als *overwhelming* empfunden[650]). Es fordert also die Vernunft eine Idee „Welt", die sich von der Idee „Natur" dadurch unterscheidet, dass diese (die Natur) der gedachte Inbegriff aller wahrgenommenen Erscheinungen in ihrem gesetzmässigen Zusammenhang ist, während jene (die Welt) die Wahrnehmung weit hinter sich lässt und ein durch den Verstand Undenkbares — eine absolute Totalität — zu denken versucht. Ja, noch mehr; in ihrer weitesten Ausdehnung will diese Idee „Welt" auch alles, was zur praktischen Vernunft gehört, umfassen, also auch das moralische Leben. Hiermit entsteht, wie Sie sehen, ein genaues Gegenstück zu der Idee „Gott". Wie Kant sagt: „Es ist Ein Gott und Eine Welt. Eine jede von beiden [Ideen] enthält ein Maximum und von jeder kann nur ein

Einziges sein" *(Üg. III, 325).* In Wirklichkeit geht die Idee „Gott" von der praktischen Vernunft aus und dringt von dort über in das theoretische Gebiet; umgekehrt wurzelt die Idee „Welt" in der theoretischen Vernunft, greift aber gern von dort über, um auch das Reich des Praktischen zu umfassen. Wesentlich ist die Einsicht, dass diese Idee „Welt" eine echte Vernunftidee ist und darum genau ebensowenig erfahrungsgemäss, genau ebenso problematisch, unbeweisbar, unwahrscheinlich, dem Verstande unerreichbar usw. wie die Idee „Gott". Wer also glaubt, er vollbringe einen grossartigen Fortschritt oder gar, er verfahre streng wissenschaftlich und empirisch, indem er einer versuchten Erklärung des Alls den Begriff einer einheitlichen, allumfassenden Welt zu Grunde legt, täuscht sich gewaltig. Schon Hume, den unsere dogmatischen Empiriker so gern anführen, sagt von dieser Idee einer das Ganze umfassenden Welt: *it is performed merely by an arbitrary act of the mind*, sie entspringt einer willkürlichen Tat der Vernunft[651]). Moses und Haeckel, indem sie beide uns Schöpfungsgeschichten bieten, sagen das selbe, nur mit ein bisschen anderen Worten; Haeckel mit
718 viel mehr Fakten, weil er von aussen kommt, Moses entschieden tiefer und durch die unausdenkbare Symbolik anregender, weil er die selbe Sache am besseren Ende anfasst — denn der Wert reiner Ideen ist eigentlich immer mehr ein praktischer als ein theoretischer, und darum kommt der weiter mit ihnen, der sie praktisch verwertet, als der, der auf ihnen theoretisch aufbauen will[652]).

Ich

Ehe wir wieder zu der Freiheit zurückkehren, muss noch die Idee des Ich genannt werden. Insofern nämlich das Ich als einfach und beharrlich — also als absolut unteilbare und daher unvergängliche Einheit gedacht wird, gehört es in die selbe Klasse der reinen Ideen wie Gott und Welt. Durch Verstand und Erfahrung kann ein solches Ich weder erwiesen noch auch nur wahrscheinlich gemacht werden. Die Erfahrung kennt nur Vielheit und erblickt als Organ

des vorgeblich ,,individuellen“ Lebens ein äusserst zusammengesetzes, aus vielen Teilen bestehendes Gehirn, das nichts weniger als einfach, beharrlich, unwandelbar, unsterblich ist. Und ,,wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn; denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloss die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, das ist alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, dass man sagt, er habe einen Sinn“ *(r. V., 712).*

Doch hier beim Ich empfinden Sie gewiss trotzdem sofort, dass die Dinge ein wenig anders als in den beiden anderen Fällen liegen. Denn ist gleich das Ich — in dem soeben genannten Sinne — Vernunftidee, so gehört es doch nichtsdestoweniger als Einheit des Bewusstseins auch zum Verstande; ausserdem gehört es in einem allerrealsten Sinne zur empirischen Erfahrung; in noch einem anderen Sinne ist es Ihnen als Gegenstück des Dinges an sich bekannt geworden[653]). Im Ich laufen eben alle Speichen zusammen.

Freiheit 719

Und somit bin ich dahin gelangt, wo ich bei dieser Besprechung der Ideen hinwollte, nämlich zu Kant's Lehre von der Freiheit. Die Idee ,,Freiheit“ steht insofern genau dort, wo die Idee ,,Gott“ steht, als es ganz und gar unmöglich ist, sie aus der Natur zu belegen; es ist also eine echte Idee im engeren, Kantischen Sinne. Theoretisch ,,können wir ohne Widerspruch nicht einmal daran denken, sie (die Freiheit) verstehen zu wollen“ *(Rel. 218).* ,,Freiheit ist eine blosse Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann“ *(G., 3. Abschn.).* Diese Worte sind doch deutlich genug, nicht wahr? Ich wähle sie

aus zahlreichen Stellen ähnlichen Inhalts bloss als Beispiel heraus. Wenn sie einerseits genügen, Kant gegen den sinnlosen Vorwurf scholastisch-theologischer Beschränktheit zu schützen, so darf ich hoffen, dass sie nunmehr für Sie auch nach der anderen Richtung hin keiner Auslegung bedürfen. Sie kennen jetzt das besondere Wesen solcher Ideen und ihre Stellung im Vernunftorganismus. Und so verstehen Sie denn Kant genau, wenn er in der *Kritik der reinen Vernunft*, am Schlusse der Abschnitte über die Freiheit, sagt, er habe weder ihre Wirklichkeit noch ihre Möglichkeit beweisen wollen *(S. 586)*. Kant ereifert sich gegen die Menschen, die — in bester Absicht — die Freiheit durchaus erklären und dem Verstande plausibel machen wollen, „indessen dass, wenn sie den Freiheitsbegriff vorher in transcendentaler Beziehung genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit, als problematischen Begriff im vollständigen Gebrauche der spekulativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit desselben hätten erkennen . . . . müssen" *(pr. V., Vorrede)*. Wer sich abmüht, die Wirklichkeit der Freiheit durch Argumente des Verstandes nachzuweisen, unternimmt also ein Unmögliches und richtet darum bedeutenden Schaden an; denn er ist leicht zu widerlegen, und indem er widerlegt wird, glauben die kritisch Ungebildeten, die Idee der Freiheit sei selbst als unhaltbar nachgewiesen — ein widersinniger logischer Fehlschluss, der aber auf weite Kreise Wirkung tut. Dagegen ist die Wirklichkeit der Freiheit ganz unmittelbar gegeben, sobald wir uns nicht willkürlich auf die Theorie beschränken, sondern die Praxis be-
720 fragen. Es wäre lächerlich zu sagen: weil der Verstand etwas nicht begreifen kann, darum ist es nicht: da stünden wir ja auf dem Standpunkt des vernunftlosen Tieres und dürften nicht über die unmittelbaren Wahrnehmungen hinaus; selbst den hypothetischen Äther kann ja der Verstand zwar denken, doch — da er ihn widerspruchsvoll denkt — nicht begreifen; wir dürften also nicht einmal

eine exakte Wissenschaft anstreben. Es wäre nicht nur lächerlich, sondern logisch unhaltbar zu sagen: weil die theoretische Vernunft die Wirklichkeit einer Idee nicht nachweisen kann, darum ist diese Idee ohne Wahrheit; ist es doch das Wesen aller Ideen ohne Ausnahme, dass sie sich mit der Erfahrung nicht decken. Darf man von der Idee der Metamorphose, weil sie, sobald man sie zwingen will, dem Gesetze der Sinnlichkeit (dem Raume) sowie den reinen Verstandesbegriffen und der Zeit sich unterzuordnen, nicht Stich hält — darf man darum sagen, sie enthalte keine Wahrheit? sie sei nicht der symbolische Ausdruck für eine auf keinem anderen Wege formulierbare Wahrheit? Und wir sollten die unmittelbarste aller Wirklichkeiten, das Grundphänomen unseres Daseins, das erste Kennzeichen der Vernunft nur wegen dieser fadenscheinigen, sich selbst widersprechenden Überlegungen leugnen! Dem naiven, gesunden, unverbildeten Menschen, jener von Kant als wahre Weisheit gepriesenen Einfalt (S. 561), wird man eine solche Ungeheuerlichkeit nie glaubhaft machen. Die Transcendentalphilosophie hat Ihnen aber jetzt mit ausführlicher Genauigkeit gezeigt, warum jene Argumente unstichhaltig sind; psychologisch ist allerdings die Freiheit völlig unbegreiflich, und sie als zur „Natur der Seele“ gehörig bezeichnen ist eine blosse Phrase; dagegen findet die Tatsache der Freiheit in der transcendentalen Methode und Architektonik ihren Platz, ihren Zusammenhang mit den übrigen Phänomenen der Vernunft und insofern auch ihre „Begreiflichkeit“; sie ist hier weder mehr noch weniger sicher und begreiflich als das Gravitationsgesetz innerhalb der theoretischen Wissenschaft.

Wir beginnen einzusehen, nicht wahr? wozu die viele Subtilität gut war. Es geht doch nicht an, die eine Hälfte unserer Gesamterfahrung, und zwar die uns nähere, unmittelbar bewusste — die praktische Vernunft und ihre mittlere, umfassende Idee, die der Freiheit — der anderen Hälfte und ihrer Idee der Natur zum Opfer zu bringen.

721 Dieser Materialismus ist die ärgste und rückständigste unter all den verschiedenen Formen menschlicher Beschränktheit. In der Idee der Freiheit gewinnen die Erfahrungen eines jeden einzelnen Augenblicks Gestalt; es wäre eher möglich, die Wirklichkeit der Natur als die der Freiheit in Frage zu ziehen.

Am besten — weil ganz gerade und unumwunden — hat sich Kant vielleicht in folgendem Satze über diese Frage ausgesprochen: ,,Ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei" *(G. III, 3)*. Und da die menschliche Vernunft „ebenso wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben kann", muss sie — allem Anschein zum Trotz — ,,voraussetzen, dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit . . . angetroffen werde" *(G. III, 4)*[564]. Für die Praxis des Lebens wären diese zwei Aussprüche genügend; wir aber hier, die wir keine praktische Moral studieren, sondern Kant's Art, die Welt anzuschauen, müssen die Frage noch ein wenig weiter verfolgen.

Und da müssen wir jetzt zu einer neuen Einsicht schreiten. Wohl ist Freiheit eine Idee, und zwar eine jener letzten, abschliessenden Ideen, die alle Möglichkeit, angeschaut und theoretisch begriffen zu werden, überfliegen. Insofern steht sie in einer Reihe mit Ideen wie Gott und Welt und könnte höchstens als ,,Postulat" gelten. Das ist aber nur die eine Auffassung, und zwar die mehr theoretische, metaphysische. Im Praktischen besitzt die Idee der Freiheit eine ganz andere Würde und Bedeutung als die Ideen Gott und Welt; sie ist durchaus real, durchaus Erfahrung, wenn auch nicht theoretische, sondern praktische Erfahrung. ,,Die Idee der Freiheit ist die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss" *(Ur. § 91)*. Die Freiheit besitzt mehr Wirklichkeit als das Ich — nämlich als das ideelle Ich, das angeblich

unteilbare, unvergängliche Wesen; denn von diesem können wir nicht den mindesten Beleg in der Natur beibringen, wogegen der Begriff der Freiheit „seine objektive Realität (vermittelst der Kausalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweist" (id.)[655]. Die Wirkungen der Freiheit erblicken wir in jedem Augenblick unseres Lebens. Die Freiheit findet also doppelte Gewähr: subjektiv im Sollen, objektiv in der Sichtbarkeit — zwar nicht ihrer selbst, doch — ihrer Wirkungen. Gerade aber weil die Idee der Freiheit ganz Idee, unfassliche Idee und zugleich ganz konkret, jeden Augenblick körperlich wirkend ist, darum wird diese Idee zu einem kritischen Punkt in jeder Weltanschauung. Denn statt des Goethe-Schillerschen Dilemmas: ist das Idee oder Erfahrung? erwächst uns hier ein Dilemma aus der Einsicht: es ist Idee und Erfahrung. Diese Einsicht wird, glaube ich, an Schärfe noch gewinnen, wenn ich sie — was ich nach diesen beiden letzten Vorträgen wohl darf — in die streng schulmässigen Worte fasse: die Freiheit ist zugleich transcendent und transcendental. Dass die transcendenten Ideen zu einem transcendentalen Gebrauch herangezogen werden, wissen wir schon längst (S. 635 fg.) und sahen es erst vorhin wieder bei der Idee Gott, die völlig unfasslich transcendent ist, trotzdem aber selbst in der empirischen Erforschung der Natur von Nutzen sein kann (wie Kant zeigt, *r. V. 615)*; hier, bei der Freiheit, liegt aber ein ganz anderes Verhältnis vor; denn die Freiheit, die wir — sobald wir darüber spekulieren wollen — als eine ferne, luftige, transcendente Idee der Vernunft erblicken, ist in Wirklichkeit eine grundlegende transcendentale Voraussetzung aller Erfahrung. Die Sache liegt nämlich folgendermassen: der Naturnotwendigkeit entspricht als transcendentales Gegenstück das Sein-Sollen, das heisst der Begriff von Geboten; genau so aber wie Kant seine reinen Verstandesbegriffe — die eigentlich undefinierbar sind, weil sie, so-

722

lange sie „rein" sind, ohne Gegenstand bleiben — aus sogenannten „Grundsätzen" oder Urteilen über die Natur hergenommen hatte, die — zur Einheit zusammengefasst — weder mehr noch weniger als die Idee der Natur selbst ausmachen, ebenso liegt hier allerdings als letztes Element das Sollen zu Grunde, die Freiheit ist aber der Leib dieses Sein-Sollens, ist — sozusagen — die gegebene „praktische Natur". Mit diesem einen Vorbehalt sind wir berechtigt, Natur und Freiheit als die grundlegende transcendentale Verknüpfung, diejenige, heisst das, ohne welche gar kein menschliches Gemüt zustande käme, aufzufassen. Darum das absolut Gegensätzliche oder — um 723 mich genau auszudrücken — das gegenseitig sich Ausschliessende an beiden, worüber Kant sagt: „Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen" *(Ur., Einl. IX).* Wir in unseren Gedanken können freilich keine Brücke hinüberschlagen, die Welt selbst aber — dieses Wort im allumfassendsten Sinne — und ihr Gegenstück, das erkennende Ich, entstehen erst bei der Verknüpfung und durch die Verknüpfung dieser entgegengesetzten Elemente. Das Verhältnis ist genau das selbe wie dasjenige, welches Sie im Platovortrag eingehend kennen lernten, zwischen Gestalt und Zweckmässigkeit. Dort lernten Sie einsehen, wie die Tatsache und die Idee des Lebens aus dem Zusammentreffen dieser beiden aufeinander nicht weiter beziehbaren, transcendental genau entgegengesetzten Komponenten entsteht und besteht; hier müssen Sie begreifen lernen, dass alles, was objektiv als Welt und subjektiv als Erkenntnis bezeichnet wird, aus Natur und Freiheit gewoben ist, alles. Der Gestalt ist hier die Natur, der Zweckmässigkeit die Freiheit analog. Das Sein-Sollen (also alles, was Geschicklichkeit und Geschmack und Sittlichkeit be-

dingt) setzt als Gegenstück ein Sein voraus, in dem kein Sollen statthat; das Sein aber nicht minder ein Sein-Sollen. Hiermit gewinnen Sie die Einsicht, die immer gegen alle Dunkelmänner als Schild und Speer zu wenden ist: die Freiheit erhält einzig in — und wie Kant vorhin sagte an — der Natur Bedeutung und Wirklichkeit, zugleich aber die weitere Einsicht, die zur Abwehr aller noch dunkleren Männer dient: Natur kann ohne Freiheit überhaupt nicht erkannt, also gar nicht gedacht werden. — Wenn ich aber die jetzige transcendentale Verknüpfung mit der beim Leben entdeckten in Parallele bringe, so werden Sie gewiss trotzdem sofort empfunden haben, dass wir hier — wenn ich mich so ausdrücken darf — auf einer anderen Ebene stehen. Dort handelte es sich um wahrgenommene Dinge, und die transcendentale Verknüpfung fand dementsprechend zwischen Begriff und Anschauung, den beiden Hälften des Verstandes (im weiteren Sinne dieses Wortes, siehe S. 673 fg.) statt; hier dagegen handelt es sich um die grundlegende Zusammensetzung unseres ganzen Wesens, um theoretische Vernunft und praktische Vernunft; zwischen diesen beiden besteht die transcendentale Verknüpfung; darum ist das Verhältnis noch schwerer zu 724 begreifen und ist die Analogie nur eine bedingte. Eine bessere wird sich später zeigen.

In diesem Zusammenhang möchte ich Sie noch auf ein merkwürdiges Verhältnis hinweisen; durch die kritische Lehre vom Transcendentalen wird es aufgeklärt, zugleich aber dient es selbst zu einer besonders deutlichen Veranschaulichung transcendentaler Beziehungen.

Natur ist eigentlich nichts anderes als eine die Gesamtheit der „Dinge" umfassende Idee und Freiheit die überpersönliche und insofern ebenfalls umfassend zu nennende Idee des Ich. Man sollte also glauben, das Verhältnis zwischen Ding und Ich würde sich in unserem Bewusstsein ähnlich gestalten wie das zwischen Natur und Freiheit. Dem ist aber nicht so. Ding und Ich empfinden wir

als völlig getrennte Wesenheiten, und es bedarf einer mühseligen kritischen Schulung, ehe der Mensch begreifen lernt, dass sie die beiden Seiten einer transcendentalen Verknüpfung sind, in der jede Hälfte nur mit der anderen und durch die andere Inhalt und Sinn erhält (S. 273 fg.). Natur und Freiheit dagegen weiss ausser Kant überhaupt niemand säuberlich voneinander zu scheiden; in allen Religionen, in allen (nie aussterbenden) Systemen der Kabbala und der Magie greifen wir mit der Freiheit ungeniert überall in die Natur ein, ohne dass uns das als sinnlos entsetzte; ist aber das Interesse an exakter Wissenschaft genügend erwacht, jene Übergriffe zurückzuweisen, nicht der Vernunft wegen, sondern bloss, um der Wissenschaft freie Bahn zu schaffen — gleich beginnt das umgekehrte Verfahren, das man als „Aftermagie" bezeichnen könnte: der in der Naturkunde Bewanderte bemüht sich, die Freiheit von der Natur verschlingen zu lassen. So sehr bilden diese beiden für unsere unbelehrte Erkenntnis eine Einheit! Der Grund dieser so auffallenden Abweichung in zwei Fällen, die eigentlich das selbe betreffen, muss Ihnen aus dem Plato-Vortrag erinnerlich sein (S. 530). Ding und Ich stehen sich sehr nahe, sie berühren sich; darum ist das Gewebe der Erkenntnis hier locker und die beiden verschieden gefärbten Fäden werden bemerkt. Wogegen Natur und Freiheit sich zwar auch in uns selbst berühren und verschmelzen; sie umfassen aber ungeheuer viel — nicht weniger als alles — und kommen also von den zwei äussersten Enden des Vernunftgebietes her; darum sind die Fäden hier so stramm gezogen wie nirgends, und dem ungeübten Auge erscheint das Gewebe einfarbig.

Das Sollen

725 Doch genug von der Theorie der Freiheit; das Gesagte reicht hin für unseren Zweck; kehren wir jetzt zur Praxis der Freiheit zurück. Hier werden wir Kant nunmehr mühelos verstehen, wenn er uns belehrt: „So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Notwendigkeit ihres Urgrundes annehmen

muss, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene in Ansehung der Natur unbedingte Kausalität, das ist Freiheit voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist" *(Ur., § 76).* So stehen sich zwei Welten gegenüber. „Das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, setzt uns auch in der Idee gänzlich ausserhalb der Naturkette, indem er, ohne unseren Willen als frei zu denken[656]), unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Naturursachen in uns für Entschliessungen wirken werde, nicht aber, was wir von selbst als Urheber tun können und sollen; woraus dann die gröbste Schwärmerei entspringen muss, die allen Einfluss der gesunden Vernunft aufhebt . . ."[657]). So wurzelt der ganze Organismus der Ideen der praktischen Vernunft in dem Sollen.

Nun entsteht aber die Frage: was ist dieses Sollen, welches der einen ganzen Hälfte des menschlichen Vernunftwesens zu Grunde liegt? Eine materielle Antwort kann natürlich hier ebensowenig gegeben werden wie bei irgend einer anderen letzten Frage; es kann sich nie um ein Was, immer nur um ein Wie handeln. Was ist die Kausalität in der Natur? Die Frage kann nur beantwortet werden, indem man darauf aufmerksam macht, dass auf einen Zustand ein anderer mit Regelmässigkeit folgt, und dass ohne diese Gesetzmässigkeit keine Idee „Natur" entstehen könnte. In der selben Weise bleibt das Sollen selbst „ein unauflösliches Problem" *(pr. V., 1., 1., 3.),* und wir können nur auf die Wirkungen hinweisen, die es hervorbringt. „Der Mensch hat in sich eine Kraft, aus Überzeugung eines Besseren, selbst gegen seine Neigung zu handeln" (Goethe): das ist die Tatsache, die unauflösbare. Dennoch hat sich Kant bemüht, wie dort für die Kategorien, so auch hier für den Imperativ eine möglichst fassbare, systematisch brauchbare Formulierung zu gewinnen.

Die allgemeine Definition dessen, was ein Imperativ 726

ist, lautet in dem Rahmen des Kantischen Systems: „Imperative sind objektive Gesetze der Freiheit“ *(r. V. 830).* Innerhalb dieser Gebote — denn so pflegen wir Freiheitsgesetze zu nennen — können wir nun, wie Sie schon wissen, zwischen problematischem (bedingtem) und kategorischem (unbedingtem) Sollen unterscheiden. Ja, hier wäre der Ort, noch ein anderes Kapitel anzugliedern, das des Urteils überhaupt, des Geschmackes, der Kunst; ein so wenig zur Abstraktion geneigter Mensch wie Goethe sagt: „Die höchsten Kunstwerke sind ästhetische Imperative“ *(G. VIII, 178).* Doch das würde uns weit über alle uns gesteckten Grenzen führen. Es genüge zu sagen: alles Sollen — welcher Art es auch sei — zeugt für die Freiheit; denn „es drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein blosser B e g r i f f ist; dahingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss“; hierdurch wird „eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen ausgedrückt, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“ *(r. V. 575).* Doch ist alles bedingte Sollen, alles, was angenommen oder abgelehnt werden kann, nur eine Art Zwischenstufe, ein Kompromiss zwischen praktisch und theoretisch, zwischen reiner Vernunft und empirischen Lebensbedingungen. Werden im Gebiete der theoretischen Vernunft immer neue Bedingungen entdeckt, so drängt auf dem der praktischen Vernunft alles gebieterisch zum Unbedingten. *Le milieu entre le vice et la vertu n'est rien*, sagt Diderot; und so ist's auch mit der Freiheit: „Die Freiheit lässt sich nicht teilen; der Mensch ist entweder ganz oder gar nicht frei, weil er entweder aus einem tätigen Prinzip handeln kann, oder von Bedingungen abhängt“ *(Ref. II, 443).* Darum kann nur das unbedingte Sollen, der kategorische Imperativ — dasjenige Gebot, welches „keine moralischen Mitteldinge einräumt“ *(Rel., 1. St., Anm.)* — die Quelle sein, aus der die Idee der Freiheit fliesst. Zu diesem Imperativ, der in jeder möglichen Vernunft vorhanden sein muss, weil es

ohne ihn nicht einmal — wie Sie mehrfach gesehen haben (S. 708) — die Möglichkeit einer theoretischen Naturerkenntnis gäbe, sucht nun Kant die allgemein gültige Formel. Nicht etwa, ich wiederhole es (S. 702 fg.), dass er, Kant, ein neues Sittengesetz mit dieser Formel zu begründen beabsichtigte; was Gut und Böse anbetrifft, so haben, meint er, „nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen 727 Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden" *(pr. V., 2. T.)*; sondern es kommt darauf an festzustellen, was für ein Begriff dieser überall vorhandenen Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu Grunde liegt — genauer gesprochen, welcher begriffliche und daher verständliche Ausdruck der Tatsache des Imperativs am nächsten kommt. Newton kann eine mathematisch bestimmte, unabänderliche Formel für die Bewegungen der Körper gegeneinander herausrechnen, weil in diesem Falle, wie Sie wissen, der Verstand die Gesetze auf seine eigenen Bedürfnisse schematisch zuschneidet; Kant dagegen vermag nur annähernd den Imperativ der praktischen Vernunft zu bestimmen, weil hier zwar die Vernunft selbst der Gegenstand ist, gerade deswegen aber der ganz nach aussen gerichtete Verstand die vorliegenden Verhältniss nur getrübt und schwankend erblickt. Darum gibt uns Kant nicht e i n e Formel, sondern eine Anzahl, etwa ein Dutzend. Für unseren Zweck wird es genügen, einige in Betracht zu ziehen.

Der kategorische Imperativ

Vielleicht ist zunächst folgende Formel die bündigste: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" *(pr. V., § 7)*.

Zur Erläuterung dieses Satzes muss ich zunächst bemerken: „Maxime" heisst bei Kant der Grundsatz, nach

welchem das Individuum handelt, ist also ein Subjektives, wogegen das Gesetz, von dem im Wort „Gesetzgebung" die Rede ist, einen Grundsatz für jede Vernunft bedeutet, also das unbedingt Objektive[658]. Insofern dürfen wir behaupten, diese Formel — und mit ihr die meisten anderen — laufen auf das Gebot hinaus: S u b j e k t, h a n d l e o b j e k t i v! Denn die Formel besagt ausdrücklich: der subjektive Grundsatz soll so beschaffen sein, dass er objektive, allgemeine Geltung besitze. Und immer wieder tönt das selbe an unser Ohr: „Handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich w o l l e n kannst" *(Gr.)*; „handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz g e l t e n kann" *(Rechtslehre)*; „man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz w e r d e" *(Gr.)*, usw.; schliesslich die allgemeinste aller dieser Formeln, welche 728 nicht so sehr den Imperativ selbst wie die Idee des Imperativs folgendermassen ausdrückt: „Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens" *(Gr.)*. Also, ich wiederhole es, der Imperativ des Sollens, aus dem die Idee der Freiheit, die Idee der Persönlichkeit und die Idee der Sittlichkeit hervorgehen, in denen wiederum Gott und Religion wurzeln müssen, wenn sie sittliche und kulturfördernde Bedeutung besitzen sollen — lautet: Subjekt, handle objektiv!

Ich weiss, diese Formel, in der ich den Inbegriff des kategorischen Imperativs wiedergegeben glaube, hört sich im ersten Augenblick fast befremdend an; sie gibt aber doch das Wesentlichste wieder und macht uns dadurch auf die Hauptsache aufmerksam — eine Hauptsache, die Kant nach und nach zu bedeutend abweichenden Formulierungen, reich an neuen Ausblicken, führt. Denn bald vernehmen wir: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst" *(Gr.)*; und dann wieder: „Handle nach

Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke" *(Gr.)*. Das sind die zwei grossen Lehrsprüche des Imperativs. Sie sehen, zu erhabenen Grundsätzen hat er sich hier emporgerungen aus jenen Anfängen, wo er so wunderbar eingewickelt und leblos aussah, dass man zweifelte, ob man die Puppe eines noch Ungeborenen oder die Mumie eines Verstorbenen vor sich habe. Und das alles liegt in der Formel eingeschlossen: Subjekt, handle objektiv! Untersuchen wir, wie das zugeht.

Die praktische Vernunft geht von der Einheit, von der absoluten Einheit aus; das Sein kurzweg, das Ich als mathematischer, unfassbarer Punkt ist hier das erste und grundlegende Phänomen. Hierdurch bildet die praktische Vernunft das Gegenstück zur theoretischen. Doch sofort, wie ein Lichtstrahl, der in die Finsternis dringt, breitet sich der Punkt aus; zuletzt entsteht ein ganzes Reich von Objekten. Was man gewöhnlich Objekte nennt oder Dinge, sind nämlich, wie das schon aus den Elementen jeder Sinnenlehre hervorgeht, in so hohem Masse subjektive Gebilde, dass es uns philosophische Überlegung kostete festzustellen, was übrig bleibt, wenn man alles Sinnenmässige und Verstandeseigene davon abzieht; schliesslich blieb uns das berühmte Ding an sich in Händen, ein leerer Grenzgedanke; dagegen gibt es ein einziges, was völlig 729 real und insofern unantastbar objektiv ist: das ist das eigene Subjekt und die anderen Subjekte. Betrachte ich die Welt (die umfassende Weltidee) rein wissenschaftlich-theoretisch und ohne Berücksichtigung meiner praktischen Vernunft, so bin ich allein; alle lebenden Wesen ausser mir, auch alle Menschen, sind maschinell arbeitende, chemisch-physikalische Gebilde, deren Bewegungen einerseits durch die (womöglich evolutionistisch aus Protoplasmagallert nach und nach entwickelte) Gestalt, andererseits durch den Stoffwechsel bedingt sind, so dass ich sie entweder heute oder morgen — spätestens übermorgen — restlos mechanisch zu erklären fähig sein werde; nur ich

also bin mehr als eine Maschine, denn ich lebe, ich habe Bewusstsein und Gedanken; der sogenannte *Solipsismus* gewisser philosophischen Schulen ist darum vollkommen berechtigt und sogar unausweichbar notwendig, sobald einzig eine theoretische Vernunft angenommen wird[659]). Daher jene bedenklichen Eigenschaften unserer heute einseitig überschätzten naturwissenschaftlichen Weltanschauung, die wir in unserem Leonardovortrag blosslegten: durch diese angebliche Empirie wird in Wirklichkeit alles abstrakt und alles subjektiv. Dagegen kann die praktische Vernunft — gerade umgekehrt — nur dadurch sich eine Welt schaffen, dass sie objektiviert; sie objektiviert erst eine eigene Persönlichkeit, dann die Persönlichkeit anderer. Das ist hier notwendig der erste Schritt. Der Imperativ, der mir befiehlt: handle objektiv! sagt mir damit zugleich: es gibt Objekte; diese Objekte sind, was du bist, sind Subjekte; du bist Glied eines Reiches.

Die Persönlichkeit

Hier entsteht nun die Idee der Persönlichkeit.

Wenn aus der Tatsache des unbedingten Sollens die Idee der Freiheit entspringt, so gewinnt andrerseits die Freiheit erst in der Idee der Persönlichkeit greifbare Gestalt. Persönlichkeit ist die objektivierte Idee der Freiheit. In der Natur ist die Annahme eines beharrlichen Untergrundes — die Annahme dessen, was der Philosoph „Substanz“ nennt — ein blosser Gedanke, das heisst ein Begriff, ohne den über die Natur nicht nachgedacht, ohne den die Natur nicht „verstanden“ werden könnte; bei jeder näheren Betrachtung löst sich aber dieser Begriff in eine inhaltlose Abstraktion auf, eine blosse Form, eine Kategorie. Hier dagegen ist das Beharrende eine Wirklichkeit: die wirkende Freiheit. Während dort die Abstraktion ergebnisreiche, jedoch unfassbare Gedanken formt, bildet hier die Freiheit konkrete, lebendige Persönlichkeiten und gewinnt in ihnen bleibende Gestalt. Jede Persönlichkeit ist von allen anderen verschieden, und das heisst wirklich Objekt, wirklich Gegenstand. Wenn wir befähigt

sind, alle Phänomene der Natur, auch alle in ihr erblickten Dinge in so hohem Grade zu vereinfachen und zusammenzufassen, so hängt dies mit der subjektiven Beschaffenheit dieser „Naturdinge" zusammen; die sogenannten Naturgesetze besagen die absolute Unindividualität aller Naturerscheinungen. Dagegen kann das wirkliche Objekt, die Person, nicht zweimal bestehen. Darum, wenn man hier von „Gesetzen" reden will, muss man sagen: jede Person trägt ihr eigenes Gesetz in sich, ist, wie Kant es nennt, autonom, selbst-gesetzgebend. Eine Einsicht, die Kant auch in die Worte gekleidet hat: „Die Persönlichkeit ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur."

Sie sehen, wie hier das Ding an sich (in der Form des Ich an sich) zu Ehren kommt. Nicht etwa, dass wir mit Fichte und Schopenhauer (S. 689 fg.) behaupten würden, es zu „fühlen"; die Annahme des Ding an sich ist aber hier, auf praktischem Gebiete, ein notwendiger und positiver Gedanke. Hier steht uns das Ding an sich näher als die Erscheinung, es ist uns gewisser, unmittelbarer. Während auf theoretischem Gebiete das Ding an sich nur als das Schema eines undenkbaren Gedankens oder als die Hypothese einer unvorstellbaren Anschauung gelten konnte, gewinnt es hier die Bedeutung eines unmittelbar überzeugenden Symbols für das Gemüt und einer unentbehrlichen Theorie für die Vernunft[660]).

Nun wurzelt aber der Mensch, der Träger der Persönlichkeit, nicht bloss in der praktischen, sondern auch in der theoretischen Vernunft, nicht bloss in der Freiheit, sondern auch in der Natur; er ist nicht bloss Ding an sich, sondern auch Erscheinung. Wie ich's schon im Plato-Vortrag in einfachsten Worten ausdrückte (S. 449): wir haben zwei Ichs, das eine im Raume (die Erscheinung), das andere raumlos (die Idee). Wirklich autonom könnte nur die rein ideelle Persönlichkeit, die raumlose, sich behaupten. In ihr ertönt der kategorische Imperativ, das

Gesetz aller Freiheit, aller reinen Objektivität. Doch durch 731 die Erscheinung hängt dieses eigentliche Objekt, dieses einzige wirkliche „Ding an sich" mit der Natur, das heisst mit der Welt des Subjektivismus eng und untrennbar zusammen; so büsst es denn gar viel von seiner Eigenherrlichkeit ein, indem es mitgerissen wird in den kreisenden Strudel subjektiver Zwangsvorstellungen. Reine Autonomie ist — wie wir soeben sahen — diejenige Beschaffenheit der Persönlichkeit, durch welche sie sich selbst das Gesetz gibt, selbst ihre Handlungen bestimmt, nicht sich von der Welt subjektiver Erscheinungen bestimmen lässt. Diese also verstandene reine Autonomie bleibt aber leider eine Idee, wenn auch eine notwendige Idee der Vernunft; sie muss vorausgesetzt werden, weil ohne sie der kategorische Imperativ nicht stattfinden und infolgedessen keine Freiheit, keine Persönlichkeit, keine Sittlichkeit existieren könnte; in unserer menschlichen Vernunft steht sie aber im Kampfe mit einem anderen Prinzip der Willensentscheidung, das Kant *Heteronomie* — das Empfangen des Gesetzes von anderen — nennt. Diese Heteronomie ist überall da am Werke, wo nicht die ideelle Persönlichkeit sich selbst das Gesetz gibt, sondern wo ihr Wille durch die Gegenstände — also durch die subjektiven „Dinge", in letzter Reihe durch das räumliche Sinnenich — bestimmt wird. Und die Wirkungen dieser Heteronomie sind so stark, dass sie den kategorischen Imperativ der Autonomie fast immer bis zur Unkenntlichkeit verhüllen. Wir handeln gewöhnlich nicht objektiv, sondern nach dem subjektiven Gutdünken des Augenblickes, bestimmt durch den Eindruck, den die Dinge auf uns machen, — also nicht autonom, sondern heteronom, nicht als objektive Persönlichkeit, sondern als blosse Erscheinung unter Erscheinungen. Und bestärkt werden wir hierin von unseren Religionen. Denn diese wirken auf unser Handeln in erster Reihe durch Verheissungen und Androhungen, wodurch sie rasenden Subjektivismus züchten und die Stimme der objektiven

Vernunft gar nicht zu Worte kommen lassen. Gemüt und Phantasie dürften wohl als Hilfsmittel für die Erziehung zur Tugend, niemals aber als bestimmende Motive unseres Handelns in Anspruch genommen werden. Und noch bedenklicher ist die Einführung eines Sittengebotes als Gesetz von irgend einem Gott, also von aussen, erlassen. Die meisten Menschen stutzen im ersten Augenblick bei Kant's Lehre von der Autonomie; nichts aber hat er so zwingend nachgewiesen, wie dass alle echte Sittlichkeit aus der Objektivität der Persönlichkeit hervorgeht. Selbst ein Goethe ward überzeugt: ,,Das Gewissen", sagt er, ,,bedarf keines 732 Ahnherrn, mit ihm ist alles gegeben; es hat nur mit der inneren eigenen Welt zu tun"[661]). Es ist ein aus der Beobachtung der Naturgegenstände entsprungener, auf optischer Täuschung beruhender Irrtum, wenn man glaubt, die Persönlichkeit — als solche — könne ein Gebot von aussen empfangen. Das wirkliche Objekt ist undurchdringlich; ertönte nicht der kategorische Imperativ in der Vernunft selber — das heisst also als eine der Grundtatsachen, aus denen Ich und Welt entstehen und bestehen — so hätte der Begriff der Sittlichkeit keinen Sinn. Hier macht, wie Kant bemerkt, ,,die Idee die Erfahrung selbst allererst möglich" (vgl. *r. V., 375)*. Was von aussen kommt, sind empirische Bestimmungsgründe bloss für das Erscheinungs-Ich, nicht für das autonome, sittliche Ich. Auf Stehlen steht Gefängnisstrafe; darum stehle ich nicht — wenigstens nicht, wenn ich Gefahr laufe, dabei vom Gendarmen ertappt zu werden. Doch kaum eine Spur besser liegt die Sache, wenn ich nur deswegen nicht stehle, weil ein Gott das Stehlen verboten hat; alles hängt dann an dem spinndünnen Faden meines Fürwahrhaltens in Bezug auf Gottes Dasein und Allwissenheit. Und sobald dann völlig willkürliche Gebote und Verbote als göttliche Gebote, bindend bei ewiger Strafe, eingeführt werden, sobald namentlich Observanzen, Sakramente, Glauben an unbegreifliche Dogmen usw. in irgend einen Zusam-

menhang mit Sittlichkeit gebracht werden, dann ist es mit echter Sittlichkeit überhaupt zu Ende[662]). Oder vielmehr, es wäre zu Ende, wenn nicht, wie Kant sagt, „die Stimme der Vernunft so unüberschreibar wäre“ *(p. V.)*, dass wir alle bessere Menschen sind, als wir es nach unserem Kirchenglauben sein müssten. Diese Stimme der Vernunft ist das unbedingte Gebot, der kategorische Imperativ. Und ich glaube, obwohl manches für Sie nach diesen wenigen Worten noch nicht hinreichend aufgeklärt sein kann, Sie werden Kant's grossen Gedanken schon genügend erfasst haben, um ohne Zögern zuzugeben, der Imperativ „handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“ stehe sowohl an Gedankeninhalt wie an sittlicher Tragweite unermesslich hoch über dem Spruch 733 „alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen.“ Diese letztere Mahnung zielt einfach auf Glückseligkeit durch Klugheit, ist also — wie fast alle unsere Sittenlehren — eudämonistisch, das heisst, sie entspringt jenem Moralprinzip, von dem Plato mit beissender Satire sagt, man dürfe es nicht annehmen, „wenn sich auch alle Ochsen und Pferde dafür aussprächen“ *(Philebos 67)*. Wogegen jener Imperativ, den Kant so nüchtern genau und zugleich so ergreifend erhaben formuliert, etwas einführt, was ich wiederum nur durch ein eigenes Wort von ihm genau zu bezeichnen weiss; er schreibt nämlich einmal: „Die Moral ist nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen“ *(p. V., 1, 2, 2, 5)*. Die Würde! Dies ist der Grundzug jener Lehre von der Freiheit, der Persönlichkeit und der Sittlichkeit, die Kant nicht erfindet, wohl aber entdeckt. Der Würde zu ihrem Rechte verholfen zu haben: das war die krönende Tat seines Erdendaseins; die Sehnsucht nach Würde ist der Gärstoff, den er für die Umgestaltung unserer Zukunft in unsere

Herzen gesenkt hat. „Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen Natur" *(Gr.)*. Und zugleich ist jetzt unsere kleine Formel: Subjekt, handle objektiv! zu Ehren gekommen; denn nach dem Gesagten bedeutet rein objektiv handeln Würde besitzen.

Das Reich der Zwecke

Die Formeln des kategorischen Imperativs, die man gewöhnlich anführt, haben nur die Bedeutung von ersten Schritten auf dem Wege zum Verständnis; die zwei, die wir augenblicklich in Betracht ziehen (vgl. S. 728), geben die Idee dieses Gebotes rein wieder. Einiges daran erfordert aber noch Erläuterung; die Erläuterung wird zugleich neue Ausblicke eröffnen. Es ist da z. B. die Rede von „Zweck" im Gegensatz zu „Mittel" und von einem „Reiche der Zwecke". Was wird hiermit besagt?

Sie haben im Platovortrag gesehen, in welcher Weise der Begriff des Lebens aus der transcendentalen Verknüpfung des Zweck g e d a n k e n s mit der A n s c h a u u n g von Gestalt entsteht. Geradeso nun wie die Vorstellung der einheitlichen, dem Gesetze der Notwendigkeit unterworfenen Natur gewiss in der erlebten Tatsache der Freiheit wurzelt, ebenso wurzelt jener subjektive Zweckgedanke in der Tatsache eines wirklichen objektiven Zweckes, das heisst also eines Zweckes an sich selbst, einer Wesenheit, deren Wert unbedingt ist. Dieser Zweck an sich selbst ist die Persönlichkeit. „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst", schreibt Kant[663]). „So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; sofern ist (dies) also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge ebendesselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können." Daher denn der Imperativ „handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als

734

Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst". „Als Zweck" besagt soviel wie „als Persönlichkeit", und dies wiederum heisst rein objektiv; dagegen ist „als Mittel" subjektiv, ohne Achtung vor der Persönlichkeit. Auf diese Weise wird das Grundgebot, auf welchem alle Sittlichkeit beruht, auf vollkommen klare Begriffe zurückgeführt. — Die „Menschheit" in deiner Person? Das ist jene vorhin genannte „vernünftige Natur", das heisst die praktische Vernunft, die Vernunft des Sollens. Denn was diese reinen Objekte, diese Zwecke an sich selbst, diese Persönlichkeiten aneinander kettet, so dass sie nicht ein Chaos, sondern ein Reich bilden („Reich der Zwecke", wie es in der anderen Formel heisst), ist der gemeinsame Besitz des unbedingten Gebotes; das bildet auf diesem Gebiete das Analogon der Naturgesetze. Freiheit und Naturgesetz stehen einander quer gegenüber; doch „ein freier Wille wäre ein Unding", das heisst er würde sich jeder Erkenntnis entziehen, wenn er nicht eine unwandelbare Gestalt besässe *(Gr., 3. Abschn.)*; schon die Tatsache, dass die Persönlichkeit absoluter Zweck ist, zeugt dafür, dass sie auch irgend eine „absolute" Gestalt besitzen müsse; diese ist der Imperativ. — Nun spricht aber Kant in dieser Formel nicht von Persönlichkeit, sondern von „Person". Person bezeichnet hier die zur Sinnenwelt gehörige, allseitig bedingte Person, das Ich in der Erscheinung, im Gegensatze zu der ideellen, auf Freiheit beruhenden Persönlichkeit. Die Person, als zur Sinnenwelt gehörig und als solche von allen Eindrücken hin- und hergeworfen (wie ein Boot auf dem Meere), soll ihrer eigenen, gesetzgebenden Persönlichkeit (wie ein Boot dem Steuermann) unterworfen sein[664]).
735 Dies vollkommen erreichen hiesse heilig sein. Hier muss ich Ihnen eine längere Stelle von Kant vorlesen, die als vorzüglichster Kommentar zu dieser Formel des Imperativs gelten kann. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit [also die „vernünftige Natur"] in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöp-

fung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmigkeit mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dies [Subjekt] niemals bloss als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind"[665]). Wenn Sie diese Worte wohl überlegen, wird Ihnen in dieser schönsten Fassung des unbedingten Sollens nichts unklar bleiben. Eine Persönlichkeit — gleichviel ob die eigene oder die eines anderen — lediglich als Mittel zur Erreichung eines Zweckes, nicht als eine solche gebrauchen, welche selber in einer jeden ihrer Taten einen unbedingten, heiligen Zweck darstellt, das ist Sünde, das allein. Und Sie werden mir beistimmen, wenn ich unserer kleinen Formel: Subjekt, handle objektiv! nunmehr die zwar nicht inhaltsreichere, aber gedankenvollere Wendung verleihe: Handle so, dass deine Person einzig der Persönlichkeit diene!

Wie bestimmt Kant mit seiner Lehre und Formel des kategorischen Imperativs in das Sozialistische übergreift, muss Ihnen gewiss schon aufgefallen sein. Dieses „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel" würde eine völlige Umgestaltung unserer heutigen Gesellschaftsordnung erfordern. Dass Kant derartige Gedanken in ihrer

736

greifbarsten Gestaltung nahe lagen, wissen wir, wenn er auch den Umständen seines Lebens gemäss nicht gerade viel darüber geäussert hat. Über die heutige, so vielfach als unantastbar betrachtete politisch-soziale Lage urteilt er: „Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, dass das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse"[666]). An einer anderen Stelle prägt er für diesen jetzigen Zustand das prächtige Wort „glänzendes Elend" und urteilt: „Die Plagen wachsen im Fortschritte der Kultur'" *(Ur., 393).* Und wie er diesen Zusammenhang bedingt sich denkt, zeigt folgende Stelle: „Der Mensch muss entweder selbst arbeiten, oder andere für ihn; und diese Arbeit wird anderen so viel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmass steigern will"[667]). Ein anderes Mal äussert er sich über die politische Seite der sozialen Frage: „Mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von andern (und hier von der Regierung) zuteil werden kann . . . . das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss notwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligtum, das über allen Preis der Nützlichkeit erhaben ist . . . ."[668]) Ich könnte noch mehr derartige Stellen beibringen. Doch nicht in solchen gelegentlichen Äusserungen, sondern in dem kategorischen Imperativ selbst liegt die eigentlich revolutionäre Kraft des Kantischen Denkens. „Wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht?" heisst es im weiteren Verlauf der vorhin angeführten Stelle. Unser heutiger Sozialismus tritt an alle diese Fragen von aussen heran; seine ganze Philosophie lässt sich in die Worte zusammenfassen: *ôte-toi, que je m'y mette*; es ist ein Klassenkampf; und wenn jene Klasse siegte, würden wir als „Menschheit" im Sinne Kant's, als reine Persönlichkeiten, nicht höher, sondern tiefer zu stehen kommen. Dagegen wenn die Wahrheit, die Kant entdeckt hat — die grosse mittlere Wahrheit

alles Daseins — jemals in unsere Bildung eindränge und uns lebendig überzeugend bewusst würde, es unser Denken und Handeln notwendig tief beeinflussen und bald eine 737 völlige Umbildung, zuerst aller religiösen Überzeugungen, sodann aber aller gesellschaftlichen Bestrebungen bewirken müsste. Und das erst würde eine wahre — nicht bloss äusserlich politische Revolution, sondern — Umgestaltung von innen heraus herbeiführen. Die Religion ist der Mittelpunkt; hier müsste die Umwandlung wurzeln. Die Massen, für die heute Ernst Haeckel's seichte, sinnwidrige und verbrecherisch leichtsinnige Weltanschauung „Religion" bedeutet, stehen in Bezug auf Menschenwürde tief unter jedem schlicht gläubigen Katholiken; von einer derartigen Weltanschauung lässt sich kein Heil erhoffen; sie verleitet zu einem stupideren Aberglauben, als ihn je eine Priesterschaft ersann. Wogegen die Klärung der religiösen Vorstellungen notwendig zu einer allgemeinen Läuterung des Gemütes und damit — abgesehen von allen äusseren Formen — zu wirklichen Fortschritten in der ganzen Gestaltung des Lebens führt. Die Geschichte beweist es. Man braucht kein fanatischer Frömmling zu sein, um zuzugeben, das Christentum bedeute — in seiner gesamten historischen Erscheinung erfasst — eine mächtige moralische Erhebung des Menschen über alle Zustände, die vorangegangen waren; und fragen wir, welcher Gedanke diese Erhebung bewirkt hat, so antwortet die Geschichte: der Gedanke von der Würde des Einzelnen, von dem unermesslichen Werte jeder Persönlichkeit — ein Gedanke, der früher nur von einzelnen Denkern gedacht worden war, der nunmehr aber in der Religion selbst Ausdruck fand und dadurch umgestaltend wirkte[669]). Die Reformation bedeutet die Rettung dieses Gedankens, der in dem römischen Unfug zu Grunde zu gehen drohte, und zugleich seine noch stärkere, bewusstere Erhebung; es hat weltgeschichtlich etwas zu bedeuten, wenn Luther's Hauptschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* heisst und

wenn hier der Glaube für den inneren Menschen und die Werke für den äussern gefordert werden; die Verwandtschaft mit Kant liegt auf der Hand; und wir alle, in katholischen sowohl wie in protestantischen Ländern, geniessen die Früchte der Reformation in Gestalt einer grösseren Freiheit der Persönlichkeit. Kant geht noch radikaler zu Werke; darum müsste der Einfluss seiner — richtig verstandenen — Auffassung von Freiheit, Sittlichkeit, Religion und Gottesglauben noch tiefer umgestaltend 738 auf Kirchen und Gesellschaft wirken. Übernacht kann das nicht geschehen; streuen wir nur emsig die Saat aus; sind die Zeiten erst reif, so wird sie aufgehen.

Dass Kant nun wirklich vertrauensvoll in die Zukunft blickt, erweist die zweite der vorhin genannten wichtigsten Fassungen des Sittengebotes: „Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke". Dieses Reich der Zwecke ist — wie Sie jetzt ohne weitere Erläuterung verstehen — das Reich der Persönlichkeiten; es ist ein „moralisches Reich" *(Ur., § 86)*. Wie nun alles in unserer Erkenntnis widerstreitende Elemente enthält, so auch hier die Vorstellung dieses Reiches; denn einerseits ist sie als Zusammenfassung der einzigen wirklichen Objekte die objektivste Vorstellung, die wir besitzen, und man darf behaupten, diese Idee einer (sozusagen) geistigen Einheitlichkeit oder, wie der technische Ausdruck lautet, einer „intelligiblen Welt" besteht mehr oder weniger unbewusst selbst auf den allerersten Anfangsstufen der Bildung und der Gesellschaft, bis sie sich in den Köpfen einzelner begnadeten, heiligen Männer zur Vorstellung eines „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen" erhebt *(r. V. 836)*; andrerseits aber ist und bleibt es für unseren Verstand, der nur vermittelst seiner unverrückbaren Kategorien zu denken und seinen Gedanken nur im Raum und Zeit Inhalt zu verleihen vermag, unmöglich, diesen Gedanken eines Reiches der Zwecke zu Ende zu denken. Die Tatsache des kategori-

schen Imperativs — mit ihren Korollarien der Freiheit und Persönlichkeit — lehrt uns, wie Kant einmal sagt, „uns hineinzudenken", nicht aber „uns hineinzuschauen", und somit bleibt die Vorstellung dieses Reiches der untereinander in Verbindung und Wechselwirkung stehenden Freiheitsobjekte mehr eine Ahnung, eine Überzeugung als ein darstellbarer Begriff, oder, wie Kant — der nicht gern von „Ahnungen" und dergleichen redet — sich lieber bescheiden ausdrückt, sie bleibt e i n S t a n d p u n k t, „ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken." Hier sind Symbolik und Allegorie — wie sie die Religionen alle so reichlich in Anspruch nehmen — geradezu geboten; nur müsste das Symbolische und Allegorische daran uns bewusst bleiben, wie das in den stets wechselnden alten Mythologien in hohem Masse der Fall war; wogegen, sobald das Bild zur historischen Tatsache gestempelt wird — das Danaergeschenk der Juden an das Christentum — die nachweisbare Unwahrheit in die Reli- 739 gion einzieht und den klaren Brunnen aller echten Sittlichkeit vergiftet. Symbole müssen immer neu geboren werden, sonst umnachten sie den Geist, statt ihn zu erhellen; denn nicht im Bilde, sondern im Bilden liegt ihr Wert für unser Gedankenleben. Das Zerhauen des gordischen Knotens der Unbegreiflichkeit ist eine Unredlichkeit, die durch die gute Absicht nicht entschuldigt wird und für die wir bitter büssen müssen. „Der Geschichtsglaube", sagt Kant, „ist t o t a n i h m s e l b e r, das ist, für sich; als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte" *(Rel., 3. St., 1. Ab., VI)*[670]). Kant nun, der einerseits die Zurückdrängung des Mystischen auf die blosse allerpersönlichste, innere Erfahrung für ein Gebot der Vernunft hält, andrerseits einen künstlich aufgezwungenen toten Geschichtsglauben von sich weist, entdeckt einen neuen Standpunkt, von wo aus diese „Idee einer moralischen Welt" plötzlich frisch pulsierendes Leben er-

hält. Dass er das tut und wie er es tut, ist von allen Zügen, die Kant's Persönlichkeit ausmachen, der am meisten charakteristische.

Wo die Spekulation versagt, da soll die Tat für sie eintreten: nur so bewährt sich die praktische Vernunft als der theoretischen ebenbürtig; das ist Kant's Auffassung.

Zwar blieb Kant sein Leben lang von der objektiven Wirklichkeit der intelligiblen Welt (im Gegensatz zur sinnlich wahrgenommenen) fest überzeugt und deutet an einer Stelle die Möglichkeit an, „dass, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollten, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod (als blosse Erscheinungen) aufhören werde"; doch fügt er sofort hinzu, das seien „reine Privatmeinungen", weil er fürchtet, dass sie, sobald sie „als an sich selbst beglaubigt und von einiger absoluten Gültigkeit auftreten", „die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen" würden, daher er das Ganze lediglich als Gegenwehr gegen die beschränkten Köpfe angewandt wissen will, welche nicht begreifen, dass Naturgesetze nicht das ganze Feld möglicher Dinge umspannen *(r. V. 808 fg.)*[671]). Anders sieht die Sache aber aus,
740 sobald wir uns auf das beschränken, was wir haben, nämlich auf Natur und Freiheit, und im tatsächlich gegebenen Leben beherzt Fuss fassen. Hier weist uns nun der kategorische Imperativ den Weg zu einem durchaus konkreten Reich der Zwecke, das „wirklich zustande kommen würde, wenn sie (die Maximen des Imperativs) allgemein befolgt würden"[672]). Ein solches Reich der Zwecke schwebt also nicht in der Luft, sondern ist in strengster Analogie mit dem Reiche der Natur gedacht, und zwar als ein anzustrebendes Ideal. „In der Natur ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich

werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zustande zu bringen". Möge es sich mit dem *corpus mysticum* verhalten, wie es wolle, an uns liegt es, das Reich, das nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, zustande zu bringen. Was die theoretische Vernunft im Laufe der letzten Jahrhunderte durch systematische Ausbildung für die Kenntnis und Beherrschung der Natur erreicht hat, das soll die praktische Vernunft nun ebenso systematisch anstreben.

Auch hier, wie Sie sehen, die transcendentale Kontraposition, das „Überquere", wie Goethe gesagt hätte, hier aber unser ganzes Wesen ergreifend: das, was ewig nur w i r d, nämlich die Natur, von uns notwendig als ein Sein, als das, „was da ist" aufgefasst, — dagegen das, was völlig selbstherrlich i s t, was also ausserhalb der Bewegungsgesetze der kreisenden Natur steht, von uns als ein Werden, als das Hinstreben, als das Hinbewegen auf etwas, „was nicht da ist, aber werden kann", gedacht. Das Werden also an jenem unmessbaren Punkte, wo Bewusstsein und Welt entstehen, in Sein umschlagend, und das Sein in Werden[673]). Doch Kant verweilt nicht bei der- 741 gleichen abstrakten Erwägungen; die Abstraktion ist gut für die theoretische Vernunft und ihre sogenannte Naturwissenschaft, die praktische Vernunft und ihr Sittengebot will die Tat. Auf diese allein kommt es hier an. Schon jetzt ist der Mensch „Bürger einer besseren Welt", insofern er diese „in der Idee hat" *(r. V. 426)*; er wird sie verwirklichen, sobald er klar und nüchtern das Gesetz seiner Vernunft in ihrer praktischen Betätigung erkannt hat. Das Hohelied auf diese Lehre Kant's hat Schiller in seinen *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* gesungen, wo er „die schöpferische Ruhe und den grossen geduldigen Sinn" dessen preist, der es verstand, „das Ideal in das nüchterne Wort auszugiessen und den treuen Händen der Zeit anzuvertrauen". „Der reine moralische Trieb", sagt er weiter, „ist aufs Unbedingte gerichtet, für ihn gibt

es keine Zeit, und die Zukunft wird ihm zur Gegenwart, sobald sie sich aus der Gegenwart notwendig entwickeln muss. Vor einer Vernunft ohne Schranken ist die Richtung zugleich die Vollendung, und der Weg ist zurückgelegt, sobald er eingeschlagen ist . . . . Gib der Welt, auf die du wirkst, die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhythmus der Zeit die Entwickelung bringen". Daher lässt der Imperativ auch eine in die Zukunft weisende, ideale Formulierung zu: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem b l o s s m ö g l i c h e n R e i c h e.

Darin gipfelt die vieltönige Skala des schnöde verkannten kategorischen Imperativs, des erhabensten Gedankens, der jemals — seit Christi Erdentagen — von einem Menschen gedacht wurde, geeignet wie kein anderer, den edleren Teil unseres Geschlechtes einer würdigen Zukunft entgegenzuführen.

Ich eile zum Ende; denn mit den Erörterungen über die Freiheit und den Imperativ habe ich Ihnen nunmehr die einzige unerlässliche Ergänzung zu der vorangegangenen Schilderung von Kant's Gedankenstil gegeben. Es bleibt nur noch über Gott und Religion einiges zu sagen[674]).

Gottesglaube und Sittlichkeit

Zur Kennzeichnung der Kantischen Weltanschauung muss als erstes mit allem Nachdruck festgestellt werden: der Glaube an Gott (und mit ihm der an Unsterblichkeit) 742 ist nicht eine Bedingung der Sittlichkeit, sondern umgekehrt, die Tatsache des Imperativs der Pflicht ist es, die uns auf solche Ideen führt. Die W i r k l i c h k e i t der Freiheit beweist die M ö g l i c h k e i t Gottes (*p. V., Vorr.).* Zwar ist diese Möglichkeit theoretisch nicht einzusehen, doch praktisch wächst sie zu einem Glaubensgebot heran, weil wir nämlich ohne eine derartige Annahme nicht imstande sind, das anzustreben, was uns das Wesen der praktischen Vernunft anzustreben zwingt. Der Glaube an Gott ist also eine „moralische Notwendigkeit", das heisst

ein unabweisbares „subjektives Bedürfnis"; Gott ist nicht eine theoretisch beweisbare oder auch nur wahrscheinlich zu machende Tatsache. Und nicht bloss ist es unmöglich, das Dasein eines allvermögenden Wesens objektiv nachzuweisen, sondern wenn es auch gelänge, für die Sittlichkeit und Religion wäre damit nicht das Geringste gewonnen, im Gegenteil. Wie Sie vorhin gesehen haben, die Autonomie macht das Wesen der Freiheit, den Inhalt der Persönlichkeit aus; „Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst gibt, und deren Befolgung sie als rein praktisches Vermögen auch bewirkt, können nicht moralisch sein."

> Denn das selbständige Gewissen
> Ist Sonne deinem Sittentag. (Goethe)

Wenn also das Dasein eines allgewaltigen, allwissenden Welturhebers nachgewiesen werden könnte und wir vernünftigen Wesen müssten nun bei Strafe den von ihm erlassenen Gesetzen gehorchen, so würde ein derartiges Verhältnis nie und nimmer Sittlichkeit begründen, sondern nur „Zwang und abgenötigte Unterwerfung". Wogegen, wenn wir umgekehrt zu Werke gehen, wir „ganz frei, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft" dahin gelangen, „mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist", an ein höchstes Wesen zu glauben, das heisst, uns die Idee eines solchen Wesens zu bilden[675]). Ist also der Gottesbegriff unserer Kirchen (wenigstens in ihren volkstümlichen Lehren) ein historisch-materialistischer und der der Philosophen und aufgeklärten Kirchendoktoren ein scholastisch-rationalistischer, so ist Kant's Gottesbegriff als ein praktisch-idealistischer zu bezeichnen. 743

Dass Gott theoretisch — also vom Standpunkt der Natur aus — nicht bewiesen werden kann, ist sicher; es widerstrebt mir, noch einmal darauf zurückzukommen,

und ich verweise Sie auf die berühmten sieben Abschnitte aus Kant's Kritik der reinen Vernunft, die zusammen das Hauptstück „Das Ideal der reinen Vernunft" ausmachen; eine knappere und fürs erste wohl hinreichende Belehrung gibt auch die *Kritik der Urteilskraft, § 90.* Dass manche Fachmänner mit ihren Spiegelfechtereien und Wortkünsten auch an dieser unsterblichen Tat Kant's herumzunörgeln sich unterfangen, ist zwar bedauerlich, weil es die vielen Menschen, die nur von Kant's Ergebnissen gehört haben, seine Beweisführung aber nicht kennen, unsicher, schwankend und für Aberglauben neuerdings empfänglich macht; doch steht Kant hier fest wie ein Fels, und niemand, der ihn verstanden hat und redlich ist, kann das in Frage ziehen. Für die theoretische Vernunft besitzt Gott nicht einmal den Wert einer Hypothese; denn Hypothesen müssen an das empirisch Erfahrene als wenigstens mögliche Vorstellung anknüpfen, wogegen, wie Kant sagt, „eine blosse Idee der Vernunft, zur Erklärung der Naturdinge gebraucht, gar keine Erklärung sein würde, indem das, was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht" *(r. V. 800).* Es ist nicht ohne Interesse, genau dem selben Gedankengang bei dem katholischen Mönch Malebranche zu begegnen: *Il n'y a rien de si déraisonnable que de . . . . . vouloir expliquer des choses qu'on n'entend point par des choses que non-seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir*[676]). Für das Studium der Natur bleibt also Gott höchstens ein „Gesichtspunkt", der zu grösserer Einheit führen kann *(r. V. 709).* — — — —

Wichtiger für uns hier ist die Einsicht, dass vom Standpunkt der kritischen Methode aus das objektive Dasein Gottes gar nicht einmal als Problem zugelassen werden kann. „Ob ein (göttliches) Wesen existiere, wird in der Transcendentalphilosophie nicht gefragt" *(Üg. III, 345).* Wie sollte auch eine solche Frage gestellt werden

können? Zum Wesen aller Ideen gehört ja, dass sie ausserhalb der empirischen Erfahrung stehen, und gar erst 744 hier, wo wir es mit einer jener Ideen zu tun haben, die einzig aus einem Bedürfnis der Vernunft entstehen und in gar keiner Anschauung wurzeln (S. 714). „Ob ein Gott in der Natur sei, kann nicht gefragt werden, denn dieser Begriff ist kontradiktorisch“ *(Üg. III, 378).*

Sie müssen sich aber auch klar darüber werden, dass Gott in j e d e r Beziehung völlig undenkbar ist.

Dass wir für Gott äusserlich keine Funktion finden (wenn ich mich so ausdrücken darf), sahen wir vorhin (S. 715). Doch noch bedenklicher wird es mit dieser Vorstellung, wenn wir uns überlegen, dass wir auf sie überhaupt gar keinen Begriff anwenden, das heisst in gar keiner Weise mit unserem Denken an sie heran können. Denn Verstand hat nur auf Sinnlichkeit angewendet Bedeutung; ohne diese bleiben seine Begriffe leer (siehe S. 247 fg., 673 fg.); und darum kann, sobald ein übersinnlicher oder unsinnlicher Gegenstand gesetzt werden soll wie Gott, „auf ein solches Etwas auch nicht eine einzige Kategorie angewandt werden“ *(r. V., 149).* Das heisst also, wenn wir von Gott reden, dürfen wir weder von Ausdehnung noch von Einwirkung, weder von Einheit noch von Vielheit noch von Allheit, weder von einem Verursachen anderer Dinge noch von Beziehungen zu anderen Dingen noch von Möglichkeit noch von Dasein usw. sprechen. Denn alle diese Begriffe gelten nur für die sinnliche Welt und — durch die von ihnen bewirkte Aneinandergliederung der gegebenen Wahrnehmungen und die allseitige Beziehung der Urteile — für das Zustandekommen dessen, was wir empirische Erfahrung nennen. Ebensowenig dürfen wir aber Gott selber Verstand oder Willen beilegen; denn diese haben nur innerhalb des Gesamtbestandes unserer menschlichen Natur einen denkbaren Sinn. Freilich sehen wir uns genötigt, sofern wir durchaus nicht davon ablassen wollen, uns die göttliche Wirkungsart vorzustellen,

sie „nach Analogie" mit den Funktionen des uns einzig bekannten menschlichen Verstandes zu denken *(Ur., 451)*; irgend ein Erkennen des göttlichen Wesens findet aber dadurch nicht statt, weil wir bei der Anwendung auf Gott „jene Bedingungen, unter denen wir allein einen Verstand kennen, weglassen müssen" *(Ur. 481)*. Dass es aber albern *(déraisonnable)* sei, von Gott als einem Geiste zu reden, sagte uns Malebranche soeben; von körperlosen Geistern reden „heisst dichten" *(Ur., 91)*; es ist Mythologie, und zwar
745 von der schlechtesten Gattung, nämlich abstrakte Mythologie. Gott können wir also keine einzige Eigenschaft beilegen, „an der man nicht unwidersprechlich dartun könnte, dass, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das blosse Wort übrig bliebe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können. . . ." *(p. V., 1, 2, 2, 7)*. Selbst die Vorstellungen Macht, Weisheit, Tugend verlieren unter diesen Bedingungen allen Sinn; wo Beziehungen nicht stattfinden, kann sich keine Macht äussern, wo Verstand fehlt, kann nichts zustandekommen, was unserm Wissen entspräche, wo Freiheit sich nicht an Naturnotwendigkeit stösst, kann der Begriff der Pflicht nicht entstehen, und mit ihm entfällt auch der der Sittlichkeit und Tugend. Und so führt uns reine Vernunftkritik dahin, wo unsere tiefsten Mystiker schon vor Jahrhunderten angelangt waren: „Spreche ich nun: Gott ist gut; es ist nicht wahr, vielmehr ich bin gut, Gott ist nicht gut. Spreche ich auch: Gott ist weise; es ist nicht wahr, ich bin weiser denn er"; so predigt der fromme Dominikaner Eckhardt im 14. Jahrhundert[677]). Woran sich die ergänzende Einsicht anschliesst: „Welterschaffen ist ein leicht Ding . . . Gottes Natur, sein Wesen und seine Gottheit hanget daran, dass er notwendig in der Seele wirket"[678]).

Es ist einer der merkwürdigsten Züge an Kant's Denken, ein Zug, der in unergründliche Tiefen unseres Wesens weist, dass er in seiner Gotteslehre genau mit indoger-

manischer Mystik zusammentrifft, er, der alle Mystik wie eine Krankheit fürchtet und flieht. Gott nicht im Welterschaffen, an dem gar nichts liegt, erkannt, sondern aus der Seele geschlossen: das ist in mystisch geheimnisvollen Ausdrücken ganz buchstäblich genau das selbe wie Kant's kristallklares methodisches Ergebnis: Gott kann in keiner Weise von der theoretischen Vernunft erkannt werden, die Idee Gottes entsteht aber in der praktischen Vernunft als ein sich aus der Tatsache des Sittengebotes ergebender unabweisbarer Gedanke von „grösster praktischer Realität".

Es geschieht natürlich nicht ohne Absichtlichkeit, wenn ich Sie an dieser Stelle auf die Mystiker verweise; denn dass diese unsere rein religiösen Genies sind, kann nicht bezweifelt werden; dagegen pflegt eine Welt, die die selben, zufällig einmal gefällten falschen Urteile so lange verbreitet, bis sie für Tatsachen gelten, allgemein zu behaup- 746 ten, Kant habe von Religion nicht viel verstanden; namentlich hat Schopenhauer, wie in so mancher anderer Beziehung, so auch in dieser, viel dazu beigetragen, das Verständnis für Kantische Gedanken zu zerstören. Uns mag die Einsicht genügen, dass Kant, wie dort mit exakter Wissenschaft, so hier mit den tiefsten Ahnungen religiöser Gemüter übereinstimmt. „Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist", sagt Kant, „der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein *Idol*, das ist, er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; *die Religion aber ist alsdann Idolatrie.*" Um wahre Religion zu besitzen, müssen wir „den Mut haben, auf eigenen Füssen zu stehen"[679]). Denn nicht die Welt des Sternendoms, sondern nur diese „zweite Welt" der Pflicht, der Freiheit, der „Ehrfurcht vor sich selbst" (wie sie Goethe später im Anschluss an Kant nannte) führt zu einem wahrhaftigen Gottesideal. Zwar hatte die Furcht schon längst Götter ge-

schaffen; doch durch die kritische Unterscheidung der Welt der Freiheit von der Welt der Erscheinung geht uns eine weit erhabenere Vorstellung der Gottheit auf; was man bisher Theologie genannt hat, war wohlbetrachtet Dämonologie *(Ur., § 86)*; dazu halsbrecherische, völlig sinnlose metaphysische Spekulation, die *perversa ratio*, welche das Unterste zuoberst kehrt, um ihren dogmatischen Naturgott nunmehr ausserdem als Vernunftgötzen auf den Thron zu heben *(r. V., 720)*. Während nun diese falsche Theologie aus der Idee Gottes „ein I d o l macht, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann", stellt die neue — aus der Vernunftkritik hervorgegangene — Gotteslehre „ein I d e a l auf, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten — von der Theologie unabhängigen — Pflichten entspringt"[680]).

Religion

Kant's Auffassung von dem Wesen der Religion können wir also dahin bestimmen: Religion ist das Gebären der Gottesidee aus den Tiefen des Gemütes. Gott ist für Kant nicht ein Erstes, sondern ein Letztes, nicht ein Ursprung, sondern ein Ziel, nicht ein Wesen, von dem wir irgend ein Wissen besitzen, sondern eine unfassbare Idee, an die wir glauben; kurz, Gott ist für ihn einzig und allein mit dem moralischen Wesen des Menschen verknüpft. „So-747 bald ich an einen Gott glaube, gebe ich den Schöpfer auf", sagt der von Kant belehrte Schiller. Diese Gottesidee ist die direkte Verleugnung der Gottesgestalt der jüdischen Thora, die noch heute unsere religiösen Vorstellungen und mit ihnen unser ganzes bewusstes und unbewusstes Denken vergiftet. Von Jahve urteilt Kant, er sei „nicht dasjenige Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nötig haben"; wie denn das Judentum überhaupt, „in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben enthält" *(Rel., 187 fg.)*. Um Kant hier zu verstehen, müssen wir also vor allem die ganze schwere Last an angeerbten und angelernten jüdischen Vorstellungen ein für allemal von uns abwälzen; Kant's Religionslehre, so wissenschaftlich nüch-

tern sie auch auftritt, ist ein wahrer Jungbrunnen, aus dem wir gebadet und endlich — nach Jahrtausenden! — von dem semitischen Wahngedanken gereinigt hervorgehen, fähig, die jüngste, dem Denken unserer lebendigen Gegenwart, den Ergebnissen der einzig reinen, exakten Wissenschaft[681]), den sozialen Bedürfnissen unserer Zeit und Zukunft genau angepasste Gestaltung urarischer Religiosität uns anzueignen.

Kant's eigene Begriffsbestimmung lautet: „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote"[682]). Es kommt aber alles darauf an, in diesem Satze das Wort „als" richtig zu verstehen; „als" zeigt hier nicht an, dass es sich um tatsächliche Gebote Gottes handle, und die Pflicht sei also eine Pflicht gegen *(erga)* Gott, vielmehr entspricht es nach Kant's eigener Auslegung (*Tug.*, a. a. O.) dem lateinischen *instar*, folglich bedeutet es „als ob". Wir sollen uns unsere Pflichten so vorstellen, als ob sie die Gebote eines höheren Wesens wären: wer das tut, hat Religion; und „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst" *(Tug., § 18)*. Zu dieser Definition gibt uns Kant folgende Erläuterung: „Dass alle Menschenpflichten diesem Formalen — der Beziehung derselben auf einen göttlichen . . . . Willen — gemäss gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen anderen und dessen Willen — von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist — nämlich Gott, dabei zu denken. Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, das ist nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen anderen, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft" (*Tug., Beschluss)*. Lassen Sie mich diese Auffassung erläutern und zwar in

748

der Weise, dass Sie ihre Stellung in dem ganzen Denksystem Kant's deutlich einsehen.

Blicken wir erst auf die Natur. Der theoretischen Vernunft stehen zunächst von den Sinnen wahrgenommene und vom Verstand nach bestimmten Richtungen verknüpfte Bewegungen als Material zur Verfügung; daraus bildet sie sich den Begriff der Gesetze und die Idee der Natur; das geschieht instinktiv. Einen gewaltigen Schritt weiter tut sie aber, sobald sie darauf verfällt, sich dieses Ganze in ihrer Vorstellung architektonisch so zu gestalten, dass alles zu allem in unverrückbaren Beziehungen steht. Jetzt erst entsteht der Mensch; er entsteht in dem Augenblick, wo er den Gedanken einer Wissenschaft der Natur denkt, und sei diese Wissenschaft — das heisst dieses „gestaltete Wissen" — zunächst noch so poetisch-phantastisch. Unsere heutige Wissenschaft — Sie sahen es oft im Laufe dieser Vorträge — stellt an die Phantasie geradezu haarsträubende Zumutungen; es fällt uns nur weniger auf, weil wir in diesen Dichtungen heute noch wirklich leben und weben; spätere Geschlechter werden uns bewundern und zugleich über uns lächeln. Gleichviel, sobald der Mensch die Natur gestaltet, schafft er Wissenschaft, und indem er das tut, tritt er selber aus dem Chaos hervor und ist Persönlichkeit, denn er bewährt sich als frei. Keiner hat diese Verhältnisse so tief erfasst und ihnen so ewig schönen Ausdruck verliehen wie Schiller: „Solange der Mensch in seinem ersten physischen Zustande die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, bloss empfindet, ist er auch noch völlig Eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie ausser sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben Eins auszu-
749 machen[683]) .... Aus einem Sklaven der Natur, solang er sie bloss empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald

er sie denkt. Die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Objekt vor seinem richtenden Blick.... und die unendliche Kraft ist durch die unendliche Form gebändigt“[684]). Um verständlich und eindringlich zu reden, legt hier Schiller historisch auseinander, was das zeitlose Wesen der Vernunft ausmacht; von dieser poetischen Lizenz abgesehen, ist es buchstäblich die Lehre Kant's. — Nach einer genauen Analogie entsteht nun (so lehrt Kant) Religion. Auch Religion ist Gestaltung, ist Bändigung der Kraft durch die Form; nur dass hier, wo alles zu dort in Kontraposition steht, die Gestaltung anderen Grundsätzen folgt. Und wie die Systematik der Natur erst dann echte Wissenschaft wurde, als die Beobachtung genau (Galilei) und die Gestaltung bewusst (Descartes) geworden war, ebenso wird Religion erst dann rein werden und ungeteilten Segen stiften, wenn sie nicht aus Instinkt und Schwärmerei und historischer Überlieferung besteht, sondern bewusst und klar in ihren Wurzeln und in ihrem Ziele erfasst wird. Wir Europäer stehen heute in Bezug auf Religion ungefähr dort, wo die Hottentotten in Bezug auf Wissenschaft stehn; was wir Religion nennen, ist ein empirischer Mischmasch, und unsere Theologie (aller Konfessionen) ist nach Kant's Urteil „eine Zauberlaterne von Hirngespenstern“. Darum war es nötig, dasjenige Gedankenwerk zu vollbringen, das Kant vollbrachte und dessen Ergebnisse er unter dem Titel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* veröffentlichte; wie im 16. Jahrhundert für die Wissenschaft, so mussten für die Religion neue Grundlagen aufgefunden werden, nämlich methodisch richtige, die die Vernunft vor sich selbst verantworten kann.

Der Titel des Buches hat allerdings von Anfang an zu bösem Missverständnis Anlass gegeben. Denn erstens steht die Vernunft bei unseren Religionslehrern seit jeher in schlechtem Geruch; ein „Rationalist“ in dem Sinne eines

Menschen, der von seiner Vernunft Gebrauch macht, gilt ihnen von vornherein als Gottesfeind; nicht lange ist es her, dass ein Papst eine ganze Enzyklika von Bannflüchen gegen diese schlimme Brut erliess, und die protestantischen Päpste tun desgleichen ohn' Unterlass. Je geringer die Vernunft, desto grösser die Frömmigkeit, gilt als Axiom.
750 Aber auch feine und redliche Geister, wie z. B. Lichtenberg, scheinen geglaubt zu haben, Kant verfolge die Absicht, eine rein vernunftgemässe Religion zu errichten, und wenden sich warnend gegen ein solches Unternehmen. Das ist aber ein Missverständnis. Allerdings ist Religion ganz anders mit der Vernunft verwoben als Wissenschaft; denn in der Wissenschaft der Natur kommt der Stoff von aussen und die Vernunft gibt nur die Symbolik der Form, wogegen der Stoff der Religion ganz und gar von dem Gemüt selbst geliefert wird und hier die Form es ist, die von aussen kommt und die daher — ich bitte, das zu beachten, die daher! — ewig allegorisch bleibt. Doch dass Religion sich für uns nicht innerhalb „der Grenzen der blossen Vernunft" beschränken kann, liegt auf der Hand; das spricht eigentlich schon Kant's Titel aus, der die Zumutung, die Religion im ganzen in Betracht zu ziehen, abweist und erklärt, den Gegenstand nur innerhalb bestimmter Grenzen untersuchen zu wollen. Wie Kant für die genaue kritische Erfassung der Wissenschaft *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* geschrieben hatte (1786), die nicht das Ganze der Wissenschaft, vielmehr lediglich die notwendigen formellen Prinzipien aller exakten Wissenschaft untersuchen, so schrieb er jetzt (1793) das entsprechende Werk für die Religion, mit dem Unterschiede, dass hier der Stoff und nicht — wie dort — die Form gegeben ist und folglich der kritischen Systematik unterliegt, wogegen die Form sich hier nach empirischen Bedürfnissen richtet. „Es ist nur eine wahre Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben", sagt Kant *(Rel. 3, 1, 5).* Um diese eine Religion in ihrem Wesen zu erfassen, sind

wir gezwungen, uns innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu halten; das ist, was Kant in diesem Werke tut.

Ebenso wie Wissenschaft ist auch Religion systematische Gestaltung; sie ist eine Veranschaulichung der Welt der Freiheit. Die Wissenschaft aber veranschaulicht wesentlich durch Begriffe, die Religion dagegen durch Bilder; mit anderen Worten, die Wissenschaft verfährt in der Hauptsache schematisch, die Religion allegorisch; auch das beiden gemeinsame Werkzeug des Symbols erhält infolgedessen in jedem Falle eine besondere, unterscheidende Färbung. Für die Wissenschaft besteht die Schwierigkeit in der Unmöglichkeit, den unbegrenzt mannigfaltigen Stoff jemals ganz zu beherrschen; eine übergewaltsame Schematik und eine das Undenkbare zum „exakten" Gedanken stempelnde Symbolik streben unaufhaltsam 751 nach dem stets in weitere Fernen zurückweichenden Ziele; was der Wissenschaft Wert verleiht, ist nicht (wie die Naiven sich vorstellen) ihr Wahrheitsgehalt — ist dieser doch lediglich symbolisch — sondern ihre methodische Brauchbarkeit in der Praxis und ihre bildende Bedeutung für die Phantasie und den Charakter. Bei der Religion liegen alle Verhältnisse umgekehrt. Hier liegt nicht ein in Raum und Zeit unbegrenzter Stoff vor, sondern gleichsam ein mathematischer Punkt: die sittliche Persönlichkeit. Das ist das einzige Gegebene, und dieses Einzige enthält zunächst kein Element irgend welcher Anschaulichkeit. Das Vorhandensein eines Sittengebotes lässt sich nicht empirisch belegen wie die Bewegungsgesetze der Natur; nicht bloss ist der Automatismus an und für sich unwiderlegbar (S. 729), sondern wenn einer z. B. nicht lügt, so kann ich nicht wissen, ob er aus klug berechnendem Interesse die Wahrheit spricht oder mit Ausserachtlassung aller Glückserwägungen einzig dem Gebote seiner autonomen Vernunft gehorchend *(Gr.)*; und nur der kategorische Imperativ — nicht die anderen Imperative, wie dieses Beispiel deutlich zeigt — begründet Sittlichkeit. Schon jenes vorhin be-

sprochene Reich der Zwecke ist also eine Dichtung, eine religiöse Dichtung, durch welche ich mir das in meiner praktischen Vernunft gegebene, nach Ausdruck ringende Gebot veranschauliche. Und so dichte ich denn weiter und gelange — mit allen Menschen gemeinsam — zu gewissen Ideen, die bei aller sonstigen Verschiedenheit der Vorstellungen in irgend einer Form fast überall anzutreffen sind und unter denen in erster Reihe Gott und Unsterblichkeit zu nennen sind. Wie völlig unfasslich, das heisst also, empirisch betrachtet, absolut leer die Gottesidee ist, sahen Sie vorhin, und doch kommt der Mensch überall darauf, weil — wie Kant uns soeben sagte — wir uns moralische Verpflichtung nicht anders zu veranschaulichen wissen. Ebenso verhält es sich mit der Unsterblichkeit. Der kritisch belehrte Mensch weiss zu genau, wie sehr die Vorstellung der Zeit mit den Funktionen des Verstandes verknüpft ist, als dass er den Begriff der Unsterblichkeit für etwas anderes als eine Allegorie halten sollte; doch ist es von entscheidender Wichtigkeit, das ferne Ziel reiner Heiligkeit des Willens nicht als unerreichbar aufzufassen, und daher kehrt der Gedanke an ein über dieses Leben hinaus verlängertes Dasein der Persönlichkeit in einer oder der anderen Gestalt überall dort wieder, wo 752 tiefere Religiosität herrscht. Dieser Gedanke ist, wie Kant ausführt, „von dem grössten Nutzen", da wir ohne ihn geneigt sind, entweder die unbedingte sittliche Forderung zu bedingen, also lässig zu werden, oder aber die Erwartung, sie erfüllen zu können, schwärmerisch zu überspannen und uns „in theosophische Träume zu verlieren". Goethe hat Kant's Argumente schlicht formuliert:

> Du hast Unsterblichkeit im Sinn;
> Kannst du uns deine Gründe nennen?
> Gar wohl! Der Hauptgrund liegt darin,
> Dass wir sie nicht entbehren können.

Ist nicht, von dem höheren Standpunkt der Kritik aus betrachtet, unsere ganze Erkenntnis — auch die theoretische

— lediglich ein Gleichnis? Den Gedanken Gott und Unsterblichkeit kommt vielleicht mehr Wirklichkeit zu als den Begriffen Zeit und Raum.

Bei diesem Vergleich zwischen Religion und Wissenschaft als den zwei grossen systematischen Zusammenfassungen aller Erfahrungen des Menschen[685]) habe ich namentlich zweierlei Ihnen unvergesslich tief einzuprägen beabsichtigt. Das eine betrifft die Entstehung der Religion, also ihren Platz innerhalb der Vernunft und dadurch auch des Lebens, das zweite ihre besondere Funktion, die derjenigen der Wissenschaft entgegengesetzt ist. Lassen Sie mich noch einmal diese beiden Punkte hervorheben und noch einige neue Bestimmungen bei dieser Gelegenheit hinzufügen.

Entstehung der Religion

Religion entsteht aus der Tatsache des Sittengebotes, mit anderen Worten, des kategorischen Imperativs, nicht umgekehrt. Ich erwähnte dessen schon vorhin, doch glaube ich, dass Sie jetzt befähigter sein werden, die Bedeutung dieser Entdeckung zu würdigen. Die Tatsache der sittlichen Persönlichkeit „führt unumgänglich zur Religion"; die Religion ist aber „nicht die Grundlage der Moral"[686]). „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu [nämlich zu diesen Handlungen] innerlich verbunden sind" *(r. V., 847).* Hiermit werden unsere sämtlichen Kirchenlehrer eines ebenso tiefliegenden, die ganze sittliche Anschauung von Hause aus unverbesserlich verderbenden Grundirrtums überwiesen, wie Aristoteles und Ptolemäus 753 in der Auffassung des Kosmos durch Aristarch und Kopernikus. Schlagen Sie in dem Rundschreiben Leo's XIII. vom 20. Juni 1888 *De libertate humana* nach, so werden Sie die kategorische Behauptung finden: *Huc accedit, virtutem veri nominis nullam esse sine religione posse,* wahrhafte Tugend kann es ohne Religion nicht geben; Kant be-

hauptet genau umgekehrt: wahrhafte Religion kann nur aus Tugend geboren werden. Darin stimmen beide vollkommen überein, dass Tugend und Religion Hand in Hand gehen; denn nach Kant führt die gehörig beachtete Tatsache des Sittengebotes ebenso notwendig zur Religion wie die gut beobachteten Tatsachen der Natur zu Wissenschaft; es ist nach ihm eine so zwingende ,,moralische Notwendigkeit", an das Dasein Gottes zu glauben, dass er den Menschen, der es nicht tut, für sittlich minderwertig hält. Der Unterschied besteht aber darin, dass unsere Kirchen alle die Religion für den Ursprung der Sittlichkeit halten, wogegen Kant zeigt, dass das Verhältnis ein umgekehrtes ist. Aus dieser scheinbar nur formalen Gabelung entstehen zwei gänzlich verschiedene Weltanschauungen. Wohin der Priester mit seiner Behauptung kommt, können Sie aus dem selben (und dem folgenden) Absatz des vorhin genannten Rundschreibens entnehmen; denn der römische Pontifex bestreitet hier den Menschen das Recht, sich zu irgend einer anderen Religion als der römisch-katholischen zu bekennen, *quae unice vera est*, welche allein wahr ist. Also haben wir nun folgende Vordersätze eines Syllogismus: Sittlichkeit kann es ohne Religion nicht geben; einzig wahr ist die römisch-katholische Religion. Der Mensch, der das spricht, stellt hiermit die ungeheuerliche Behauptung auf, nur der römische Katholik könne Tugend besitzen, eine Behauptung, durch die die gesamte Menschheit, ja, die Natur des Menschen überhaupt in verwegenster Weise verlästert wird. Doch liegt es mir fern, in diesem Zusammenhang den Nachdruck hierauf legen zu wollen; Luther's ,,der Glaube macht selig" führt zu einem ähnlichen Ergebnis, sobald diese Lehre im Sinne kirchlicher Rechtgläubigkeit aufgefasst wird. Was wir zu bemerken haben, ist dies, dass die erste Behauptung, aus welcher alle weiteren Folgerungen sich ergeben, grundfalsch ist, und diese Behauptung — mag sie auch sich nicht immer so krass wie hier geben — ist die stille Voraussetzung aller unserer heutigen

Auffassungen von Religion. Darum musste Kant schon zwanzig Jahre, ehe er die *Religion* veröffentlichte, einem Freunde schreiben, unsere Religion sei es (in ihren ver- 754 schiedenen kirchlichen Abarten) die „alle moralische Gesinnung unsicher macht" *(Br. I., 179)*. Weit entfernt, uns sittlich zu stärken, was ihr eigentlicher Zweck sein sollte, macht uns unsere Religion unsicher, wankend, schwach; wir werden aneinander irre; wir verlieren den Massstab der Beurteilung; ein durch und durch gemeiner Verbrecher, der irgend einer der alleinseligmachenden Kirchen angehört und sich auf dem Sterbebett geheimnisvolle Gnadenmittel reichen lässt, hat „Tugend"; der Mann, der wortlos, unbekannt, mit Aufopferung aller Wünsche und Hoffnungen seine Pflicht bis zur Todesstunde erfüllt, aber nicht dieser oder jener Kirchengemeinde sich anschliesst und sich vor keinem Priester irgend eines Bekenntnisses beugt, hat keine, er steht „sittlich" unter einem Borgia! Das alles — dieser ganze „Religionswahn", wie Kant ihn zu nennen pflegt — ergibt sich mit Notwendigkeit aus der einen Tatsache, dass wir — aus Mangel an kritischer Untersuchung unserer Vernunft — dahin gekommen sind, die Religion für ein Erstes und die Sittlichkeit für ein sich aus diesem Ersten herleitendes Zweites anzusehen. Dadurch wird das Sittengebot ein äusseres, zufälliges; wir müssen Gesetzestafeln haben; wer die Macht besitzt, setzt sie auf; an irgend eine Lüge zu glauben, wird wichtiger als selber die Wahrheit zu sprechen; die Autonomie — das grosse Grundgesetz unserer Persönlichkeit — ist preisgegeben, jetzt ergreift der Priester das Heft, und er tut, was natürlich ist: er richtet die Sache so ein, dass die Macht an ihn kommt; „gleichviel welche Lehre — je nach dem wechselnden Zeitalter — geeignet ist, den ehrwürdigen Herren das Übergewicht über die Menschen zu geben, sie verstehen es, ihr allen Nachdruck zu verleihen und machen daraus einen Glaubenssatz"[687]). So wird das echte, natürliche Gefühl für das, was Freiheit, Persönlichkeit, Pflicht ist, getrübt. So

deutlich und richtig wir auf theoretischem Gebiete sehen, so verwirrt, zusammenhanglos, falsch sind unsere Vorstellungen auf dem Gebiete der Religion; und das Schlimmste ist, wir erwarten Belehrung von denen, die Nacht und Nebel heraufbeschwören und ohne sie verloren wären — nämlich von den Theologen. Uns hierüber aufzuklären, hat Kant seine *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* geschrieben; indem wir den genetischen Zusammenhang zwischen der sittlichen Persönlichkeit und der Vor-
755 stellung der Religion einsehen lernen, fallen uns die Schuppen von den Augen. Jetzt können wir mit Erfolg w o l l e n, denn wir wissen, was wir wollen: wir wollen Religion an Stelle dessen, was Kant „gottesdienstlichen Fronglauben" nennt (*Rel. 201* und noch oft). „Es ist wahr, dass, um von diesem Zwange los zu werden, man nur w o l l e n darf; aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem (von unseren Religionslehrern) innerlich ein Riegel vorgeschoben wird." Den Riegel zurückzuschieben, lehrt Kant. Und in dankenswerter Weise macht er namentlich auf das eine immer wieder eindringlich aufmerksam, dass wir schon in unseren Kindern den sittlichen Charakter verderben, wenn wir ihnen erst Religionsunterricht geben und daraus die Sittlichkeit hervorgehen lassen, anstatt umgekehrt zu verfahren; auf diese Weise erziehen wir Fanatiker, Heuchler und sittlich minderwertige Menschen: „Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamieren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem grössten Fleiss und Ausführlichkeit zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Teilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen" *(Tug., § 52)*.

So viel nur flüchtig über die unermesslich grosse Bedeutung einer richtigen Erkenntnis des genetischen Ver-

hältnisses zwischen Sittengesetz und Religion. Nun aber die Funktion (das Amt) der Religion.

Amt der Religion

Im Gegensatz zur Wissenschaft liegen hier nicht ,,Dinge" zu Grunde, sondern eine Tat. Die Persönlichkeit — wir sahen es — ist ein Etwas, das durch Verstand und Sinnlichkeit nicht erfasst werden kann; sie bewährt sich in den durch Freiheit bewirkten Taten. Ebenso zielt nun echte Religion auf Taten hin, nicht auf Erkenntnis. Die Wissenschaft lehrt ,,begreifen", die Religion soll ,,erzeugen", Taten erzeugen.

Auch in dieser Beziehung herrscht unter uns ganz allgemein verderbenbringende Konfusion. Der Begriff ,,Gottesgelehrter" ist uns ein geläufiger; als ob irgend ein Mensch imstande wäre, etwas über Gott zu wissen, geschweige denn, es in dieser Wissenschaft bis zur Gelehrtheit zu bringen. Und da nun die — vom Judentum übernommene — Grundlage aller christlichen Bekenntnisse in der Behauptung 756 besteht, Gott habe die Welt erschaffen — die sichtbare Welt vor unseren Augen — und er erhalte sie (Aristoteles), so folgt daraus ohne weiteres, besagter Gottesgelehrte besitze die eigentliche Welterkenntnis. ,,Erkenntnis muss von Gott dem Vater kommen", sagt Luther; und es ist eigentlich nur logisch, wenn dann Pius X. lehrt: *ecclesiae mentem subjici necesse est*, der Verstand — das Organ des Erkennens — muss der Kirche unterworfen sein. Zwar hat sich unsere echte Wissenschaft in einem langen, ununterbrochenen Kampfe ihren Weg gegen diese ebenso grundlose als hartnäckig festgehaltene Lehre gebahnt; doch bisher hat nur der praktische Erfolg von Schritt zu Schritt entschieden, wogegen grundsätzlich so gut wie nichts geschehen ist; wir stehen dort, wo das Mittelalter stand, und wissen noch nichts davon, dass ,,Gottes Gottheit daran hanget, dass er in der Seele wirket" (Eckhart). Die Worte Pius' X. sind vom 2. Februar 1904, und in ihnen spiegelt sich wider, was jeder Geistliche und jeder Gläubige denkt. Man dehnt zwar die Zeitepoche aus, man erweitert die

Schöpfungstage, man deutet sogar manches mythisch; der Protestant fasst auch den Begriff *ecclesia* weitherziger auf; doch die Kenntnis des göttlichen Weltplanes bleibt als Voraussetzung bestehen, und alle gebildeten Kreise geraten wegen altbabylonischer Tonscherben in Aufregung, weil sie vermeinen, das habe Bezug auf „Religion“ und „werfe ein neues Licht auf die Urkunden der Religion“. Wahrlich, es wäre Zeit, das alte Gebot: du sollst den Namen Gottes nicht missbrauchen! erhielte neue Kraft mit einem neuen Inhalt. Wir zitieren alle als tiefe Weisheit den Spruch, den Goethe Bruno nachgedichtet hat:

Was wär' ein Gott, der nur von aussen stiesse?

und doch ist das eine ziemlich billige Philosophie; Kant hat ein für allemal nachgewiesen, dass man in der Natur kein Inneres von einem Äusseren unterscheiden kann; gleichviel, wo man sich in ihr einen Gott stossend und bewegend denkt, diese Vorstellung hebt den wissenschaftlichen Begriff der Natur sofort auf. Hier dagegen, bei der praktischen Vernunft, kommt allerdings nicht weniger als alles darauf an, ob Gott von aussen stösst oder von innen geboren wird. Wenn das Gesetz für unser moralisches Verhalten von aussen kommt als Verordnung Gottes; wenn die Religion ein von Gott zu seinem Lob und Preis eingesetzter Kirchendienst ist: dann gibt es überhaupt nichts, 757 was den Namen Sittlichkeit verdiente, sondern nur „Polizeiverordnungen“ und „mechanischen Kultus“. Wogegen alles auf einmal lebendig wird, wenn — wie Kant lehrt — Religion und Gottesglaube von der freien Persönlichkeit erzeugt werden als ein System von Ideen, „auf die alle moralische ernstliche Bearbeitung zum Guten unvermeidlich geraten muss, ohne sich anzumassen, ihm durch theoretische Erkenntnis die objektive Realität sichern zu können“[688]). Denn nun begreifen wir auf einmal, was Religion soll und dass sie uns alle in innerster Seele angeht; wir

begreifen, dass in ihr der verborgen glühende Mittelpunkt unseres vielfältigen Wesens, die Persönlichkeit, nach Gestaltung sucht, und zwar, um sich so kräftig wie möglich gegen das Aussen, gegen die Empirie — auch der eigenen Person — durchzusetzen[689]). Um ganz freie Taten zu wirken, müssen wir den unfassbaren Punkt der Persönlichkeit auf seine ganze Umgebung projizieren, ja, weit darüber hinaus. Der Mathematiker weiss, in welcher nahen Wechselbeziehung Null zu Unendlich steht; sie sind „Korrelate . . . zwei Pole, zwischen denen alle denkbaren Gestalten sich bewegen“[690]); es genügt, den Standpunkt ein wenig zu wechseln, und sie schlagen ineinander um. So geschieht es auch hier. „Dieses Selbst, kleiner als ein Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, ist grösser als die Erde, grösser als der Himmel, grösser als alle diese Welten zusammen“[691]). Wende ich — wie Bruno es tat — derartige Erwägungen zur Deutung der Natur an, so gerate ich in Schärmerei und Unsinn; dagegen sind sie für die praktische Vernunft und das Verständnis des Wesens aller Religion unerlässlich. Sobald die Persönlichkeit hinausprojiziert wird auf die Welt — auf die Welt des Verstandes und der theoretischen Vernunft — umfasst sie allen Raum und alle Zeit: ihr Stammbaum führt ins Unendliche zurück, vor ihr dehnt sich die Ewigkeit ohne Ende aus, ringsum steht das *corpus mysticum* der mit ihr zur Einheit verbundenen Persönlichkeiten; die Natur dagegen schrumpft zu einem Geringfügigen zusammen, sie kann fast ganz aus dem Gesichtskreise entschwinden, ein blosser Schleier werden, hingeworfen über die echte Wahrheit. Auf diese Weise entsteht Religion. Jetzt w a g t der Mensch; er wagt es, frei zu sein, er wagt es, die Fesseln der Natur abzuwerfen; er zügelt die Selbstsucht, er opfert sich 758 für eine Idee, er geht freudestrahlend in den Tod; mit einem Worte, er gehorcht dem selbstgegebenen Gesetz, der Pflicht, er bewährt sich als autonom; statt dass sein Wille der Natur unterworfen wäre, ist nunmehr die Natur sei-

nem Willen unterworfen *(p. V.)*. Ebenso nun wie die Wissenschaft nicht Selbstzweck ist — ein trauriger Selbstzweck wäre das, die ganze blühende Natur in einen abstrakten Schematismus zu verwandeln! — sondern Erweiterung der Kenntnisse, Nahrungszufuhr an die Phantasie, Beherrschung der Kräfte, kurz, in letzter Reihe eine Erhöhung der Leistungsfähigkeit des Verstandes und der theoretischen Vernunft erzielt, ebenso ist die Religion nicht Selbstzweck, sondern Mittel: sie soll die Leistungsfähigkeit der praktischen Vernunft erhöhen. Dass sie es wirklich tut, bedarf keines Beweises; die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes ist da als Zeuge. Ich führte vorhin päpstliche Worte an, die in der Verblendung ihres unermesslichen Hochmuts einen Frevel gegen das Menschenwesen bilden; wer möchte aber die Macht zum Guten in Abrede stellen, die ein Religionssystem wie das katholische weckt und nährt? Tausende von Leben voll unbedingter Entsagung, voll Aufopferung an andere ohne Möglichkeit irgend eines Lohnes auf Erden, voll nie wankenden Todesmutes werden rings um uns herum in diesem Glauben gelebt. Vor solchen Leben — gleichviel, woher sie ihre Kraft schöpfen — beugt ein jeder rechtschaffene Mann in Ehrfurcht das Haupt. Aus den verschiedensten religiösen Vorstellungen kann diese Kraft geschöpft werden. Die Märtyrer der sich bekämpfenden christlichen Bekenntnisse sind alle mit dem gleichen Mute gefallen; in der gesamten Weltgeschichte gibt es vielleicht nichts, was in grossartigerer Weise die Würde der freien menschlichen Autonomie bezeugte, als die Geschichte der Waldenser. Wer die Mohammedaner kennt, der weiss, dass ihr Religionsglaube, wenn auch gewiss der sterilste, so doch der stärkste von allen ist; bei uns ist nur eine Minderzahl fähig, sich die Krone des Märtyrertums zu verdienen, dort ist es fast ein jeder. In der Beherrschung des empirischen Selbst durch das ideale Selbst leistet der arische Inder das höchste, in der Erziehung des Herzens zu Duldung und unbeschränkter Menschenliebe der echte

Buddhist. Selbst unter den Völkern mit einem Mindestmass an religiösen Vorstellungen, z. B. bei den Japanern, sehen wir dieses Wenige das Leben umrahmen, ihm von Tag zu Tag eine Weihe verleihen, die nur aus jener Hinausproji- 759 zierung der Persönlichkeit auf die völlige Gleichgültigkeit des mechanischen Daseins entspringen kann, und den Todesmut bis zum Heroismus steigern. Wenn Goethe in *Dichtung und Wahrheit* sagt: „Es kommt alles darauf an, dass man glaube; was man glaubt, ist völlig gleichgültig", so liegt hierin eine — auch von ihm zugestandene — Übertreibung; sie bringt aber dennoch die Tatsache zum Ausdruck, dass keine Religion Erkenntnis vermittelt, sondern jede nur Taten zeugt, sittliche Taten, das heisst also, dass sie dem kategorischen Imperativ der Pflicht nach irgend einer Richtung hin zum Durchbruch verhilft.

Was Kant nun nachweist, ist, dass dies das einzige Amt der Religion ist und dass dieses Amt in weit vollkommenerer Weise erfüllt werden würde, wenn wir ein klares Bewusstsein hiervon hätten, anstatt dass jetzt unsere Religion ebenso empirisch zufällig ist, wie unsere Wissenschaft es vor einigen Jahrhunderten noch war, weswegen bis zum heutigen Tage die Religion in jeder Gestalt ein doppelschneidiges Schwert ist und man wohl zweifeln darf, ob sie nicht viel mehr Unheil stiftet als Segen. Was wäre wohl daraus geworden, wenn die Menschen sich die Elektrizität auf rein empirischem Wege aus der Natur geholt hätten, ohne sich eine Theorie, das heisst also, ohne sich eine menschliche Wissenschaft Schritt für Schritt aus dem Ergebnis der Versuche zu gestalten? Keinen Augenblick wäre man seines Lebens sicher; ein ungeheurer Kraftvorrat wäre angesammelt, der aber, mit kindischem Unbewusstsein gehandhabt, ebensogut vernichten wie fördern würde. Genau so verhält es sich bis auf den heutigen Tag mit unseren Religionen. Mit gleicher Überzeugungskraft rufen sie das Erhabenste und das Schmachwürdigste hervor, predigen sie Liebe und erzeugen sie Hass. In den

Dogmen äussert sich das schlechte Gewissen unserer Religionslehrer; darum verharren sie bei ihnen so hartnäckig. Dass das Christentum einen grossen sittlichen Fortschritt bedeutet über das, was vorangegangen war, ist Kant's Überzeugung, und doch muss er bei einem historischen Überblick — den ich Ihrer Aufmerksamkeit angelegentlich empfehle — gestehen: „Die Geschichte desselben, was die wohltätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, gereicht ihm keineswegs zur Empfehlung“ *(Rel., 3, 2).* Es ist eine Geschichte von unsäglichen Greueln und von geradezu 760 wahnsinniger Kräftevergeudung; und bemerkenswert ist es, wie Kant, der tolerantere Zeiten als die unsrigen erlebte, jenem Frieden trotzdem nicht traute, „denn“, sagt er, „die Wurzel zum Unfrieden liegt in dem Grundsatze eines despotisch gebietenden Kirchenglaubens verborgen und lässt jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen“. Wozu dann noch die Erläuterung kommt: „Die Geschichte des Christentums, sofern es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, konnte auch nicht anders ausfallen“.

Reine Religion

Kant sucht also nicht, wie die moderne Redensart lautet, einen „Ersatz der Religion durch Besseres“, ebensowenig leugnet er die Verdienste der vorhandenen Religionen um die Menschheit; er deckt aber die Ursache auf, weswegen der selbe Glaube, der den Menschen läutert und stählt, ihn auch beschränkt und zum Unmenschen wanddelt. Zugleich zeigt er uns, wohin wir unsern Sinn zu richten haben, um endlich einmal reine Religion zu gewinnen, „gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei“ *(Rel., 3, 1, 4).* Unmöglich kann dies jemals gelingen, wenn nicht die nüchternkritische Untersuchung der Vernunft vorangegangen ist, wenn wir nicht klar erkannt haben, was Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist. Denn — wie die Geschichte es zeigt und wie die durch Plato verbreitete und

durch Kant bewirkte Aufklärung über die Probleme unseres Daseins es dartut — hier liegt der kritische Punkt des ganzen Lebens. „Alles Interesse ist zuletzt praktisch", sagt Kant. Die Wissenschaft gestaltet Natur; in der Religion gestalten wir uns selbst. Daher die Bedeutung der Religion; daher auch die ungeheure Gefahr, die sie in sich birgt[692]).

Kant und das Christentum

Tiefer in diese mittlere Frage alles Daseins einzugehen, ist hier und heute nicht die Gelegenheit; mir muss es genügen, wenn es mir gelungen ist, Sie auf die Wege, Sie in die Richtungen zu bringen, die Kant's Gedanken gingen. Nur das eine lassen Sie mich hinzufügen: Kant hat nicht gewähnt, Religion könne sich innerhalb der Grenzen der Vernunft begnügen; bei der Zusendung seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* an einen Freund schreibt er: „Ich sage hier nicht, dass die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu sein zu behaupten wage" *(Br. 2, 416)*. Wer diesen Vorwurf ge- 761 gen ihn erhebt, versteht ihn nicht. Aus dem Gesagten geht ja hervor, dass nach Kant die Religion zwar aus einem Bedürfnis der Vernunft entspringt, doch erst jenseits der „blossen Vernunft" Religion wird; ihrem ganzen Wesen nach ist sie Veranschaulichung. Sie werden auch von Kant vernehmen: „Wenn es nicht bloss auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man fragt . . . . was der Mensch tun werde, nicht bloss was er tun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maxime, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur . . ."[693]). Nichtsdestoweniger scheint es klar, dass die Vernunft — in deren Interesse die Religion wie die Wissenschaft entsteht — genau wissen müsste, was sie selbst will und darf und soll. Sind wir also erst einmal so weit, dass wir wissen, was reine Religion ist, und sind wir hierdurch befähigt, sie zu wollen, dann erst wird die Frage nach der Form entstehen, in

welcher sich diese Religion verwirklichen kann. Und da weist Kant, zwar ohne jeden Fanatismus, doch mit tiefer Überzeugung auf Jesus Christus hin und meint, dass „hier allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge getan ist". Das Nähere werden Sie in der genannten Schrift finden, und zwar mit aller nur wünschenswerten Ausführlichkeit. Unter christlicher Religion versteht Kant die Worte, die Gesinnung, das Leben Jesu Christi, „eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, dass das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können . . . . man müsste denn annehmen wollen, dass das Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was ein jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein oder jemals dadurch zu werden) eine Art und die einzige sei, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muss" *(Rel., 2. St., Allg. Anm.).*

Damit die Religion (wie die reine Vernunft diese Idee kritisch begreift) zu einer leibhaftigen, sichtbaren Religion werde, kann sie des Beispiels — im Gegensatz zum Dogma 762 — nicht entbehren. Ideale Religion muss Religion der Erfahrung sein; hierdurch wird sie unvergänglich und zugleich entwickelungsfähig ohne Ende. Nicht Dogma, sondern das Beispiel ist die lebendigste Kraft aller Religion[694]). „Nie wird (in der Religion) durch allgemeine Vorschriften . . . so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit", sagt Kant[695]). Dieses Beispiel gab Christus und schuf hiermit eine völlig neue Religion. Das Leben ist zugleich ein Sein und ein Werden; es ist immer das selbe und immer ein anderes; ebenso alles, was im Leben lebendig ist. Die Frage also: was ist mir Chri-

stus in meinem Leben? War er mir jemals Gott, so wird er niemals — wenn ich von Kant belehrt bin — aufhören, für mich Gott zu sein. Was sich dagegen verwandeln wird, ist der Begriff Gott. Das Beispiel bleibt und wirkt; das Dogma ist ein Wort, im besten Falle ein wechselnder Gedanke.

Den verschiedenen christlichen Konfessionen steht Kant (der Mann, bei dem nach unseren Historikern der Einfluss des Pietismus so tief und unausrottbar gewesen sein söll) völlig gleichgültig gegenüber; man merkt ihm höchstens eine gewisse Neigung für die römisch-katholische Kirche oder wenigstens eine relative Hochachtung vor ihr an; er findet sie logischer, aufrichtiger, praktischer als die evangelischen Sekten. „Der Katholizismus ist konsequenter als der Protestantismus, der auf Freiheit provoziert und doch sich einer Autorität unterwirft . . . . Die Protestanten sagen: Forschet in der Schrift selbst, aber ihr müsst nichts anderes darin finden, als was wir darin finden“. Ja, Kant geht einmal so weit, den Evangelischen zuzurufen: „Sie mögen also nur immer zur Herde und deren Oberhirten zurückkehren, von denen sie sich verirrt haben“ *(N. II, 35).* Sie sehen, das heutige Modewort — „Kant, der Philosoph des Protestantismus“ — gilt nur unter sehr vielen Einschränkungen; Kant ist ja ein Gegner aller „statutarischen Religion“, wie er sie nennt. Darum spricht er folgende denkwürdigen Worte, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: „. . wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der anderen den Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Wert (oder vielmehr Unwert) nach, einerlei, und es ist blosse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellektuellen Prinzip der echten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, 763

als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen oder . . . durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werte. Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äusseren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu sein . . . Von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder . . zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht tot! bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben . . . Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vorteil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden"[696]). Wozu noch die folgende Anmerkung Beachtung verdient: „Ich will keineswegs so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Sekten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterblicher sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst hal-

ten". Man könnte finden, Kant schätze die Unterschiede zwischen den Konfessionen wirklich zu gering ein; er erblickt sie aber aus der Vogelperspektive eines so ungleich höheren Standpunktes, dass ihm kaum ein Vorwurf daraus 764 zu machen ist.

Es bleibt noch die praktische Frage, ob irgendwie zu hoffen steht, eine Erkenntnis wie diejenige Kant's von dem wahren Wesen der Religion könne jemals weit genug in das Bewusstsein der Menschen dringen, gestaltende Kraft zu gewinnen? Darauf möchte ich wieder mit einem Worte Kant's antworten: ,,Dass dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aërostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird"[697]). Solche Dinge wie Religion und Wissenschaft sind immer das Werk ganz weniger Menschen gewesen, ja, ihre Hauptideen stammen von einzelnen Menschen her; es käme also darauf an, diese wenigen zu treffen und zu überzeugen. Nicht das, was man das Volk zu nennen pflegt, ist hier zu fürchten; dieses lässt alle Formen und Lehren über sich ergehen und bleibt bei seinem Aberglauben[698]); sondern woran die religiöse Revolution zu scheitern droht, ist die ungeheuere, geschlossene Macht der Priesterschaft aller Konfessionen. Hier haben wir die geborenen Feinde aller reinen Religion. Es ist nicht anders möglich, denn, wie Kant zeigt, ,,alle Schriftgelehrsamkeit in Sachen der Religion" muss notwendig dahin führen, ,,den grossen Zweck ganz zu verkehren". Niemals ist ein schöpferischer Fortschritt in religiösen Vorstellungen von einem Priester ausgegangen; einzig die Reformation könnte man nennen, und sie ist eingestandenermassen nur ein Zurückgreifen auf Früheres, eine Abschaffung kirchlicher Missbräuche, nicht eine religiöse Neuschöpfung, und wo sie durchdrang, waren in letzter Reihe politische

Erwägungen — gerichtet gegen die Weltpolitik des römischen Stuhles — ausschlaggebend; Mohammed ist Hirt und Krieger, Buddha Fürst. Sehr auffallend ist in dieser Hinsicht die Entdeckung, dass auch die erhabenen religiösen
765 Gedanken der Brahmanen alle oder fast alle ursprünglich von Mitgliedern der Fürsten- und Kriegerkaste aufgebracht wurden, nicht von den fachmässigen Vertretern der göttlichen Dinge[699]). Jesus Christus tritt als Gegner der Priester auf und hat für sie — er, der Milde — nur harte Worte. „Ihr setzet das Gebot Gottes auf die Seite, um eure Überlieferung zu halten."

Wird es jemals gelingen, diese antireligiöse Macht, „das Reich der Priester", wie Kant es nennt, zu brechen[700])? Kein Mensch, der die Welt kennt und besonnen urteilt, wird diese Frage mit Zuversicht bejahen. Jedenfalls aber wird die Möglichkeit eines Sieges — und das heisst die Möglichkeit einer reinen, freien, wahren Kultur — durch die klare Erkenntnis dessen, worauf es ankommt, zum erstenmal begründet. Dieser Kampf ist heute der beste, den ein Mensch nur kämpfen kann; hier handelt es sich um den Angelpunkt aller Weltgeschichte.

Mein Schlusswort zu diesem Abschnitte soll ihn zugleich in einen einzigen Satz zusammenfassen: Kant's Religionslehre ist nichts mehr aber auch nichts weniger als die ausführliche Begründung und die methodische Entwickelung von Christi Lehre: das Reich Gottes ist inwendig in euch.

---

Schlusswort

Wir sind am Ende. Was ich konnte, habe ich geleistet, um Sie in die Kenntnis dieser Persönlichkeit einzuführen, deren Denken — wenn wir würdig sein sollen, ein so einziges Phänomen erlebt zu haben — eine neue Epoche in der Geschichte der (europäischen) Menschheit einleiten muss. Die Kehle schnürt sich mir zusammen, wenn ich zurückblickend wahrnehme, wie unzureichend

diese Leistung ist. Nur die Leidenschaft einer wirklich „religiösen" Überzeugung von dem Wert und der Notwendigkeit dieser Weltanschauung, nur innigste Liebe und Verehrung für ihren erhabenen Urheber konnten zu der Vermessenheit eines solchen Unterfangens den Mut geben; sie mögen auch billig als Entschuldigung dienen. Habe ich Ihnen Liebe und Vertrauen eingeflösst, haben Sie erkannt, wie schlicht und zugänglich der grosse Denker ist, ist es mir gelungen, Ihnen den unstillbaren Wunsch nach 766 Kant's Nähe ins Herz zu legen, so dass Sie sich nicht mehr mit Phrasen und Stichworten und auch nicht mit der historischen Totenbeschau unserer Handbücher begnügen können, sondern sich sehnen, ihm Aug' ins Auge zu blicken, sein Denken in sich aufzunehmen wie das Denken eines unvergleichlichen Freundes, sein Wollen für Ihr Wollen als Richtschnur zu gebrauchen: dann habe ich nicht umsonst gesprochen. Das Schwerste war für mich, dass ich immerfort den Schein erwecken musste, als wollte ich belehren, wogegen es mir einzig auf ein Hinführen ankam; dies allein war mein Ziel; ob ich es erreicht habe, kann erst die Zeit zeigen; ein Gelerntes sagt man auf, ein Gewordenes bewährt sich im eigenen Denken und Handeln.

Eine Zusammenfassung will ich nicht erst versuchen. Mit solchen Gedanken muss man leben; eine Formel kann wohl während des Erarbeitens gute Dienste tun — ich habe reichlich von diesem Mittel Gebrauch gemacht — doch wenn man am Ende bei einer Formel ankäme — und jede Zusammenfassung trüge notwendig diesen Charakter — dann hätte man umsonst in der Gesellschaft der grossen Geister geweilt, die uns hier geleitet haben. Jede Persönlichkeit ist unausdenkbar und darum auch unaussprechbar; in ihrer Weltanschauung spiegelt sie sich wider. Nicht Wissenschaft, sondern Kultur war unser Ziel, Kultur als ein die Wissenschaft unter sich befassendes Höhere. Was Kant leistet, bezeichnet Goethe als den Versuch, „die wichtigen Angelegenheiten des höheren Wissens und des

sittlichen Handelns fester, als bisher geschehen, zu begründen, ein strengeres, in sich mehr zusammenhängendes, aus den Tiefen der Menschheit entwickeltes Urteil zu verlangen". In massvollen Ausdrücken, wie Sie unserem Kant zusagten, ist hier die Summe seines Lebenswerkes gezogen: nicht Spekulation um des Spekulierens willen, sondern einzig im Interesse der „wichtigen Angelegenheiten"; nicht — wie immer wieder so grundfalsch bebehauptet wird — ein subjektives Phantasiegebäude, sondern ganz im Gegenteil ein Urteil „aus den Tiefen der Menschheit", ein „in sich zusammenhängendes Urteil"; überall wo Kant Vernunft sagt, können Sie, wenn es Ihnen beliebt, Menschheit oder Menschsein setzen. Wissen wir denn, ob es Subjekte gibt? Ebensowenig wie wir wissen, ob es eine objektive Welt gibt. Gegeben ist uns nur das, was wir sind — Natur und Freiheit; aus diesen Tiefen ent-
767 wickelt Kant sein Urteil. Alles praktisch, alles auf Kultur des Geistes hinzielend, und das heisst in letzter Instanz auf die Gewinnung einer „kultivierten", ihrer selbst bewussten, nicht roh-empirisch-phantastischen Wissenschaft und einer „kultivierten", nicht unter Aberglauben, Magie und Unsittlichkeit vermummten, den Segen in Fluch wendenden Religion. Kant's Bekenntnis lautet: „Die grösste Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, was man sein muss, um ein Mensch zu sein"; der Beantwortung dieser Frage widmete er sein Leben.

Gerade diese Worte rufen uns nun die Härte einer gewissen Einseitigkeit in Kant's ganzem Wesen schmerzlich ins Bewusstsein zurück. Manches, was in allererster Reihe dazu gehört, Mensch zu sein, findet in seinem Wesen und Werk wenig oder gar keinen Ausdruck. Mit Ausnahme einiger Bemerkungen im ersten Vortrag habe ich hiervon kein Aufhebens gemacht; solche Dinge erblickt ein jeder sofort; es breitspurig auszuführen, bleibt den Pedanten überlassen. Wie könnte auf irgend einem Gebiet ein Übermässiges geleistet werden, wenn nicht der Held einen

Teil seines eigenen Selbst als Sühne brächte? Ich glaube, nicht allein das religiöse Genie, vielmehr jeder Mann, der Unsterbliches leistet, opfert sein Leben. Kant hat fast ununterbrochen in jenen ,,Tiefen" verweilt, von denen Goethe uns soeben sagte; für uns alle vollbrachte er dort pflichttreu sein Lebenswerk; das Licht der Sonne hat er selten erblickt, wenn auch das leidenschaftliche Interesse, das er der Erd- und Menschenkunde entgegenbrachte, die innere Sehnsucht danach bezeugt.

In diesem Zusammenhang verdient eine Bemerkung gemacht zu werden, mit der vielleicht die leitende Überzeugung dieser Vorträge ausgesprochen wäre: unsere abstrakte Wissenschaft im Bunde mit unseren konkreten Religionen kann bestenfalls nur Zivilisation zustande bringen, und zwar eine Zivilisation, die jeden Tag in die Barbarei, von der sie nur gradweise verschieden ist, zurückzuschlagen droht, wogegen Goethe's Ideal einer völlig reinen und darum kausalitätslosen — das Werden als ein ewiges Sein auffassenden — Naturanschauung (,,die Welt des Auges") und Kant's lückenlos klare und insofern völlig anschauliche Erkenntnis von dem Wesen der Pflicht, der Religion und des Gottesglaubens, vereint, das ,,mögliche Reich", nämlich höchste Kultur des Menschenwesens, begründen würden.



# ANMERKUNGEN

[1]) Alle drei in Königsberg 1804 (Kant's Todesjahr) erschienen. Ein Neudruck in einem Band, von Alfons Hoffmann besorgt, erschien 1902 in Halle, Preis 2 Mark.

[2]) Bis zu Kant's Todesjahr, 1804, über 2000! Wie hoch mag sich heute die Zahl belaufen? (Vgl. die von Vaihinger herausgegebenen *Kantstudien I, 469.)*

[3]) *De la nature de l'homme.*

[4]) Vgl. z. B. die Vorrede zu den *Prolegomena.*

[5]) Beispiele wären auf konkretem Gebiete: die Vorstellung des Atoms, der Gedanke der Gravitation, die Idee der Metamorphose.

[6]) Nur kurz dauerte diese führende Stellung: Comte ist Polytechniker, Lotze Arzt, Mill Beamter der Ostindischen Gesellschaft, Fechner Physiker, Spencer Ingenieur und Soziolog, Hartmann Artillerieoffizier, Wundt Physiolog, Nietzsche Hellenist usw.

[7]) Siehe Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, S. 736 f.*

[8]) *Betrachtungen über den Optimismus.*

[9]) *Was heisst: sich im Denken orientieren?*

[10]) *Anthropologie,* an verschiedenen Orten.

[11]) Dieses Zitat und die folgenden aus *Einwirkung der neueren Philosophie.*

[12]) Siehe *W. A., 2. Abt., 11, 377.*

[13]) *Versuch einer Witterungslehre, Abschnitt »Selbstprüfung«,* und *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter, V, 831.*

[14]) *Briefwechsel zwischen Goethe und Staatsrat Schultz, S. 385.*

[15]) In seinem Buche *Goethe in der Epoche seiner Vollendung* (1887) macht Otto Harnack eine rühmliche Ausnahme. In Vaihinger's *Kantstudien,* Band I und II (1897, 1898) findet man eine ausserordentlich fleissige, archivarisch genaue Zusammenstellung von Vorländer unter dem Titel *Goethe's Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung.* Ich empfehle besonders den Anhang (II, 221 f.) zur Beachtung, wo durch die genaue Angabe aller von Goethe in seinen Handexemplaren angestrichenen Stellen gezeigt wird, wie genau und häufig er sie studiert haben muss. Er hat sogar manchen Druckfehler eigenhändig verbessert!

[16]) Dass er Spinoza kein einziges Mal auch nur ernstlich studiert habe, gesteht Goethe in aller Naivität in seinem *Bf. an Jacobi* vom 9. 6. 1785. In Wirklichkeit hat Spinoza nur Bruno und mit ihm den altarischen Pantheismus (wenn auch in verzerrter Gestalt) Goethe vermittelt.

[17]) *Brief an Jacobi* vom 10. Mai 1812.

[18]) *Werther's Leiden,* Bf. vom 10. Mai des ersten Jahres.

[19]) *Annalen,* 1805, Schluss.

[20]) Kant schreibt in seinen *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen:* »Die Barbaren führten einen gewissen verkehrten Geschmack ein, den man den gotischen nennt und der auf Fratzen hinauslief.« Dieses Vorurteil war damals so verbreitet, dass es des tiefen, genialen Blickes eines Herder bedurfte, um den Nebel zu durchdringen, und der Kühnheit des jugendlichen Goethe, um die Gotik erfolgreich in Schutz zu nehmen. Auch Herder nannte alles Gotische »Fratzen und Altweibermärchen«, ehe er auf seinen Reisen die Werke der Gotik kennen gelernt hatte (vergl. sein *Reisejournal* von 1769, kurz vor dem Ende).

[21]) Man übersehe aber nicht die herrliche *Dritte Wallfahrt nach Erwin's Grabe im Juli 1775:* »Wie viel Nebel sind von meinen Augen gefallen und doch bist du nicht aus meinem Herzen gewichen, alles belebende Liebe!« (Die Schrift findet sich in der Reihe *Aus Goethe's Brieftasche, W. A.,* 37, 1. Abt., 311 ff.)

[22]) *Von deutscher Baukunst,* 1823.

[23]) *Italienische Reise,* 8. Okt. 1786.

[24]) *Altdeutsche Gemälde in Leipzig,* 1814.

[25]) *W. A., 1. Abt., 48, 249.*

[26]) *Kunstschätze am Rhein, Main und Neckar,* 1814—15.

[27]) *Von deutscher Baukunst,* 1823.

[28]) *Ansichten, Risse und einzelne Teile des Doms zu Köln,* (Besprechung) 1823 bis 1824.

[29]) Siehe *Brief an Zelter* vom 28. 8. 1823 und die Dichtung *Aussöhnung* an die Pianistin Frau von Szymanowska in der *Trilogie der Leidenschaft.*

[30]) *Annalen,* 1805.

[31]) 2. Abt., 11, 173 ff.

[32]) Die Behauptung, die man in den meisten Biographien findet, Kant habe zuerst Theologie studiert, beruht auf Irrtum. Dagegen scheint er eine Zeitlang die Absicht gehegt zu haben, Medizin zu studieren. Alle Zeugnisse hierüber sind zusammengetragen in Benno Erdmann's *Martin Knutzen und seine Zeit,* 1876, S. 133 ff.

[33]) *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte,* Vorrede, § 7.

[34]) Die Westminsterbrücke war im Jahre 1750 vollendet worden und erregte durch ihre Grösse und Schönheit Aufsehen. Hundert Jahre später wurde sie abgetragen und durch eine neue ersetzt.

[35]) Vgl. Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen,* 1804, dritter Brief.

[36]) Reicke, *Kantiana,* S. 149, 115.

[37]) *Glückliches Ereignis.*

[38]) *Das Sehen in subjektiver Hinsicht.*

[39]) *Zur Kenntnis der böhmischen Gebirge,* Brief an Herrn Leonhard.

[40]) Von Anschauen und Denken handelt ausführlich der zweite Vortrag, von Sinnlichkeit und Verstand der dritte.

[41]) *Geschichte der botanischen Studien,* Schlussabsatz.

[42]) *Zur Farbenlehre,* didaktischer Teil § 181.

[43]) *Wirkung dieser Schrift* etc. (im Verfolg der *Pflanzenmetamorphose.)*

[44]) Ich weiss nicht, ob die Zahl der Schwanzwirbel schwankt; Mivart sagt in seiner bewundernswerten Monographie *The Cat, an introduction to the study of backboned animals, 1881,* die Katze habe »gegen zwanzig«; m e i n e Katze hat 16 Schwanzwirbel, woraus sich mit 7 Hals-, 13 Brust-, 7 Lenden-, 3 Beckenwirbeln zusammen die Summe von 46 ergibt.

[45]) Heute vermeiden die Fachleute tunlichst den Ausdruck Urwirbel, so störend wirkt diese Allegorie auf jede empirische Erforschung der Tatsachen; sie reden jetzt fast durchwegs nur von »Ursegmenten«. (1908.)

[46]) Schiller an Goethe, 23. 8. 94.

[47]) *Tibia und Fibula.*

[48]) Da Goethe bei den Pflanzen meistens von »Metamorphose«, bei den Tieren meistens von »Umbildung« oder auch von »vergleichender Anatomie« spricht, so könnte einer oder der andere mir den Vorwurf machen, ich hätte zusammengestellt, was nicht zusammengehört. Doch würde der Einwurf aller sachlichen Grundlage entbehren; Goethe selber hat an verschiedenen Stellen die Identität seiner Bemühungen und seiner Anschauungen auf allen Gebieten des Lebens betont. So spricht er z. B. in der *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz »Die Natur«* ausdrücklich davon, dass er nach der Aufstellung der Metamorphose der Pflanzen diejenige der »Metamorphose des Tierreichs« unternommen habe; so notiert er handschriftlich in einem Entwurf zu einer *Geschichte der osteologischen Studien:* »Vorbild am Aufsatz über die Metamorphose der Pflanzen« *(W. A., II, 8, 362)*; so wendet er in dem Aufsatz *Bedenken und Ergebung* die Begriffe der simultanen und successiven Umbildung ganz allgemein an; so führt er in den *Vorträgen über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer vergleichenden Anatomie,* Abschnitt 3, die selbe Parallelisierung durch, wie ich sie hier versucht habe, und benutzt das selbe Beispiel der Wirbelknochen. In den *Nachträgen zur Farbenlehre* (Ältere Einleitung) gibt er ebenfalls einen zusammenfassenden Überblick über seine organischen

Studien und spricht ein halbes Bedauern darüber aus, dass das Wort »Metamorphose« zu Missverständnissen geführt habe. Das genügt, wenn auch weitere Belege sich beibringen liessen.

[49]) »Wir werden bei der folgenden Demonstration die Pflanze nur insofern betrachten, als sie einjährig ist und aus dem Samenkorn zur Befruchtung unaufhaltsam vorwärts schreitet« *(Die Metamorphose der Pflanzen, § 6).* Im Grunde genommen betrifft das ganze Buch lediglich die sogenannte »Blume« der Angiospermen und den Nachweis, dass ihre Bestandteile den Laubblättern morphologisch gleichwertig seien, was Caspar Friedrich Wolff dreissig Jahre früher in einer wissenschaftlich weit befriedigenderen Weise geleistet hatte und ohne die irreführende Bezeichnung »Metamorphose« zu gebrauchen. (Man vgl. seine *Theorie von der Generation,* 1764, *zwote Abhandlung,* §§ 11, 79, 80, 81, in welcher die *Theoria generationis* von 1759 weiter ausgeführt und wo nachgewiesen wird, dass »Blätter, Kelch, Blüte, Pistill, Samenkapsel, Samen ... dem Grunde nach einerlei sind«.) Nicht die wissenschaftliche Leistung macht — wie der Unverstand immer wieder behauptet, beziehungsweise bestreitet — den Wert von Goethe's kleiner Schrift aus, sondern ihre unvergängliche Bedeutung liegt darin, dass sie für jene Welt des Auges den Weg bahnte. Goethe selber sagte später, man sollte »das Werklein symbolisch nehmen« (*Br. an Zelter* vom 14. 10. 1816.

[50]) Vgl. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* S. 781 f. und hier weiter unten den mathematischen Exkurs im dritten Vortrag.

[51]) *Principes de philosophie zoologique.*

[52]) *Farbenlehre,* didaktischer Teil, § 622.

[53]) *Die Metamorphosenlehre der Pflanzen,* § 69.

[54]) Man vergl. die wertvolle Schrift von Alfred Kirchhoff, *Die Idee der Pflanzenmetamorphose bei Wolff und bei Goethe,* Berlin, 1867 (in dem Jahresbericht über die Luisenstädtische Gewerbeschule), S. 20. Eine philosophisch nicht sehr tiefe, doch als Zusammenfassung des geschichtlichen Materials brauchbare Darstellung hat Albert Wigand gegeben: *Kritik und Geschichte der Lehre von der Metamorphose der Pflanze,* Leipzig, 1846.

[55]) *ed 1770, Vindobonae,* S. 301.

[56]) Für seine Gedanken über die Pflanzen hatte Goethe ursprünglich den Titel *Harmonia Plantarum* im Sinne *(Br. an Knebel,* 18. 8. 1787.)

[57]) *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen,* § 181.

[58]) *Die Metamorphose der Pflanzen.*

[59]) *Italienische Reise* (zweiter Aufenthalt in Rom).

[60]) *Die Metamorphose der Pflanzen,* § 73.

[61]) *Italienische Reise* (zweiter Aufenthalt in Rom, Juli 1787, Bericht).

[62]) *Naturwissenschaftlicher Entwicklungsgang,* Skizze aus dem Jahre 1821, *W. A., 2. Abt., 11, 300.*

[63]) *Bedeutende Fördernis.*

[64]) Kant findet die Unterscheidung zwischen »scharfem Gesicht« und »beurteilendem« Gesicht analog derjenigen zwischen scharfem Gehör und musikalischem Gehör *(Ref. I, 84).*

[65]) *Theorie von der Generation,* zwote Abhandlung, § 5 f.

[66]) Dies ist ein wenig zu bestimmt ausgesprochen; denn erstens findet man entwicklungsgeschichtliche Andeutungen schon bei Grew, hundert Jahre vor Wolff, des weiteren aber wurde eine wissenschaftlich ausreichende Begründung der genannten Erkenntnisse erst hundert Jahre nach ihm von Hugo von Mohl gegeben. (1908.)

[67]) *Morphologische Studien in Italien,* das ursprüngliche Material an Beobachtungen und Gedanken, jetzt erst durch die Weimarer Ausgabe zugänglich geworden; 2. Abt., 7, 282.

[68]) Ich hatte nach der *Italienischen Reise* zitiert; in Wirklichkeit standen diese Worte in einem Brief an Frau von Stein vom 8. Juni 1787, mit der Bitte, sie an Herder auszurichten (1908).

[69]) In dem jetzt erst veröffentlichten handschriftlichen Material, *W. A., 2. Abt., 6, 318.*

[70]) *Einwirkung der neueren Philosophie.*

[71]) *Einwirkung der neueren Philosophie.*

[72]) Es kommen in der Tat im Pflanzenreich wirkliche »Blattwurzeln«, sog. *Rhizoïden,* vor; sie sind aber morphologisch von echten Wurzeln verschieden (vgl. Goebel, *Organographie der Pflanzen,* 1901, II, 444 ff.).

[73]) *Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie,* II, 1796.

[74]) Vgl. *r. V.,* zweite Vorrede, S. XVIII, 29.

[75]) Selbst Goethe, der die Abstraktion hasst, gesteht: »Dinge sind ja selbst nur Verschiedenheiten, durch den Menschen gesetzt und gemacht« *(G. II, 181).*

[76]) *Die Metamorphose der Pflanzen,* § 120.

[77]) *Principes de Philosophie zoologique.*

[78]) Ich sagte hier anstatt Anschauung »Erfahrung«, der Deutlichkeit des Zusammenhanges wegen, und durfte es, »da Anschauungen den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen« *(r. V. I., 95).*

[79]) *Leçons sur les phénomènes de la vie, 1878, I, 24, 63.*

[80]) *Frühere Einleitung in die Morphologie, W. A., 2. Abt., 6. 317.*

[81]) Ausgabe von 1882, S. 3. Auch Joh. Reinke schreibt 1903 in seinen *Studien zur vergleichenden Entwicklungsgeschichte der Laminariaceen* (S. 7): »Warum wollte man zurückweichen vor der Aussage, *Laminaria saccharina* bestehe aus einem einfachen, unten bewurzelten S t e n g e l und einem endständigen B l a t t e? .... Nicht

in extremer Begriffsklauberei erblicke ich das Ziel der Wissenschaft, sondern in anschaulichem Nachbilden der Tatsachen.«

[82]) *r. V. 759.* Ungefähr zwanzig Jahre früher hatte Kant schon geschrieben: »In der Metaphysik ist es so weit gefehlt, dass die Definition das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast jederzeit das Letzte ist« *(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral,* 2. Betrachtung).

[83]) *Untersuchung über die Deutlichkeit etc.,* 2. Betr., Beispiel.

[84]) Wie sehr bedingt und nur für praktische Zwecke hinreichend dies gelungen ist, kann man aus Goebel's *Organographie der Pflanzen* S. 10 f. ersehen.

[85]) Schon 1849 hat Kölliker gezeigt, dass im Schädel Hautknochenbildungen vorkommen, deren angebliche Ähnlichkeit mit Wirbelknochen nur eine oberflächliche ist; dann aber zeigte Huxley, dass das sog. »Primordialcranium«, aus dem die übrigen Knochen hervorgehen, immer einheitlich und ungegliedert entsteht. Später hat allerdings die Metamerentheorie Gegenbaur's in einem gewissen, bedingten Sinne die Wirbeltheorie Oken's und Goethe's wieder zu Ehren gebracht, da in jedem hypothetischen Segment (M e t a m e r) das Analogon eines Wirbels vorauszusetzen ist; doch wer § 103 in Gegenbaur's *Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere* aufmerksam liest und dann noch glaubt, es sei hier von wirklichen Dingen, nicht bloss von wissenschaftlicher Scholastik die Rede, der hat einen Glauben, der Berge versetzen könnte und um den ihn jeder Trappist beneiden muss.

[86]) *Die Lepaden,* 1824.

[87]) a. a. O., S. 560.

[88]) Angesichts anderer, authentischer Aussprüche aus Goethe's letzten Lebensjahren, von denen einige schon angeführt sind oder weiter unten noch angeführt werden, halte ich einen Irrtum Eckermann's nicht für ausgeschlossen. Hat Goethe aber wirklich »entdeckte« gesagt, so würde dies zeigen, dass er nur bei der vollkommenen Besonnenheit schriftlicher Arbeit die eingeborene und eingefleischte Auffassung zu überwinden vermochte.

[89]) *Vorträge über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einl. in die vergl. Anatomie, ausgehend von der Osteologie, II, (W. A., 2, Abt., 8, 71).*

[90]) Siehe oben, S. 21.

[91]) *Problem und Erwiderung.* Goethe scheint die Gefährlichkeit seiner Idee häufig empfunden zu haben. Die erst kürzlich veröffentlichten Arbeiten enthalten solche Warnungen aus den verschiedensten Lebensepochen. So hat Goethe z. B. gleich nach der Publikation der Hauptschrift über *Die Metamorphose der Pflanzen,* 1790, einen *zweiten Versuch* begonnen, in welchem er ausdrücklich warnt: »Der Missbrauch dieses Begriffes führt uns auf ganz falsche

Wege und bringt uns in der Wissenschaft eher rück- als vorwärts.« Und in den aphoristischen Bemerkungen, die Goethe 1829, angeregt durch das Studium von Decandolle's *Organographie végétale* aufsetzte, macht er aufmerksam, dass »jene erste Idee, auf die wir so viel Wert legten«, bei manchen organischen Bestimmungen »nicht helfen könne, vielmehr hinderlich sein müsse« *(W. A., 2. Abt., 6, 279* und *357).*

[92]) *Brief an Zelter* vom 15. I. 1813.

[93]) Schreiben an den Kanzler von Müller vom 24. 5. 28 als *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz »Die Natur«.*

[94]) *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort.*

[95]) *Problem und Erwiderung.*

[96]) *Der Kammerberg bei Eger.*

[97]) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 2. Abt.*

[98]) *Geschichte meines botanischen Studiums.*

[99]) *Ferneres über Mathematik und Mathematiker.*

[100]) *Annalen, 1810.*

[101]) An mehreren Orten; z. B. *Welt als Wille und Vorstellung,* B. 1., § 36, B. 2., Kap. 13; Parerga II, § 35.

[102]) Nach einer Anmerkung in Hoefer's *Histoire des Mathématiques,* 4. éd., p. 439, sollte Roberval, ein Zeitgenosse des Descartes und ein bekannter Mathematiker, durch das blöde Wort getroffen werden. Es handelt sich natürlich nur um die böswillige Erfindung eines Witzboldes.

[103]) Seitdem ich (im Jahre 1900) diese Worte niederschrieb, bin ich durch ein genaueres Studium zu sehr bedenklichen Ergebnissen in Bezug auf Schopenhauer's Arbeitsmethoden gelangt. Durch Hermann Cohen und August Stadler aufmerksam gemacht, überzeugte ich mich, dass das Fälschen von Zitaten — wenn auch gewiss unter dem Einfluss einer unbewussten Suggestion, doch nicht minder erfolgreich — bei ihm geradezu Gewohnheit ist; in seiner Kritik der Kantischen Philosophie macht er ausgiebigen Gebrauch davon; im letzten Vortrag werden einige Belege hierfür beigebracht werden. Bei seinen Ausführungen über die Mathematik geht er nun ähnlich zu Werke, was Professor Alfred Pringsheim in seiner akademischen Festrede *Über Wert und angeblichen Unwert der Mathematik* (München, 1904, und mit gekürzten Nachweisen in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 14. und 16. März 1904) dokumentarisch nachgewiesen hat. Um ausschlaggebende Zeugen für seine Geringschätzung der Mathematik zu gewinnen, fälscht er Baillet (Descartes' Biographen), fälscht er Descartes selber und fälscht er Georg Christoph Lichtenberg. Hierdurch gelingt ihm das Kunststück, Descartes — einen der genialsten Mathematiker aller Zeiten — und Lichtenberg — einen tüchtigen Physiker und Astronomen — sich wegwerfend über die

Mathematik äussern zu lassen! Nach einer ausführlichen Erörterung des Falles Descartes kommt Pringsheim zu dem Schlusse: »Dass Schopenhauer trotz alledem gewagt hat, diesen grossen Mathematiker als einen seiner Eideshelfer für den Unwert der Mathematik zu zitieren, muss als eine unerhörte und nichtswürdige Geschichtsfälschung bezeichnet werden« (S. 18). Für das Nähere verweise ich auf die genannte Festrede und mache den Leser nur noch auf das eine aufmerksam, dass die betreffenden Worte in Baillet's Biographie ein fast wörtliches Zitat aus Descartes' *Règles pour la direction de l'esprit* (éd. Cousin, XI, 218 ff.) sind, was weder Schopenhauer noch sein Gewährsmann Hamilton gewusst haben und was Professor Pringsheim im Augenblick übersehen zu haben scheint.

[104]) *Unterweisung der Messung mit dem Zirkel und dem Richtscheit,* 1538, Folium A. 1.

[105]) Nach Jean Paul Richter's Ausgabe der *Scritti letterari di Leonardo da Vinci,* § 653. (Im folgenden als *R.* zitiert.)

[106]) *Leonardo da Vinci's Buch von der Malerei,* herausgegeben, übersetzt und erläutert von Heinrich Ludwig, 1882, § 16. (Im folgenden als *L.* zitiert.) Ich bemerke hier ein für allemal, dass ich im allgemeinen den italienischen Text so aufgenommen habe, wie ich ihn in meinen verschiedenen Vorlagen vorfand, also bisweilen modernisiert und bisweilen archaisch und — nach heutigen Begriffen — in Bezug auf Rechtschreibung inkorrekt.

[107]) *Les manuscrits de Léonard da Vinci de la Bibiothèque de l'Institut, publiés par Charles Ravaisson-Mollien, F, folio 41 recto.* Die verschiedenen Manuskripte sind durch die Buchstaben A bis M bezeichnet. (Im folgenden als *R. M.* zitiert.)

[108]) *R. M., F, folio 5 recto.* »Viele Sterne gibt es, die sehr vielmal grösser sind als der Stern, welchen wir die Erde nennen.« Noch niemand hat meines Wissens darauf aufmerksam gemacht, dass der Ausdruck *molte stelle* zu beweisen scheint, Leonardo habe an die Eigengrösse nicht allein der Wandersterne, sondern auch der Fixsterne geglaubt, womit er sich dem Kopernikus in dieser einen Beziehung überlegen gezeigt hätte.

[109]) Vgl. *R. M.,A, folio 64 recto, F, folio 41 recto, R. § 858* usw.

[110]) *R. § 848* und *850.* Man betrachte auch die genauen Zeichnungen von der inneren Anatomie des Herzens bei *R. M., G., fol. 1 verso,* aus denen hervorgeht, dass Leonardo's Ansichten auf genauer Autopsie beruhen.

[111]) Siehe namentlich Gabriel Séailles, *Léonard de Vinci l'artiste et le savant,* Paris 1892. Neuerdings ist das Buch von Marie Herzfeld *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet* erschienen, das eine Auswahl aus seinen Schriften bringt und eine gute zusammenfassende Einleitung haben soll.

[112]) Siehe L. § 831, und überhaupt den ganzen sechsten Teil,

*De li alberi et verdure,* in welchem man über manche der komplizierten Fragen in Bezug auf Verzweigungen, Infloreszenzen, Homodromie und Heterodromie usw., welche die Botaniker des 19. Jahrhunderts beschäftigt haben, genaue Beobachtungen antreffen wird.

[113]) *Brief an Lodovico il Moro (R. II, 396).*

[114]) *Über Mathematik und deren Missbrauch.*

[115]) *Ferneres über Mathematik und Mathematiker.*

[116]) Vgl. oben S. 99.

[117]) *Aphorismen über Naturwissenschaft.*

[118]) Wer lieber andere, konkretere Wege wandelt, um genau zu dem selben Ergebnis zu gelangen, dem empfehle ich die kleine Schrift Wilhelm Wundt's *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprinzip,* 1866, wo mit ausserordentlicher Klarheit die historische Entstehung und unabweisliche Wahrheit des Grundaxioms »alle Ursachen in der Natur sind Bewegungsursachen« dargelegt werden. Auch der Physiologe Adolf Fick setzt im § 13 seines *Lehrbuchs der Anatomie und Physiologie der Sinnesorgane* auseinander, der Raumsinn und der Zeitsinn bilden verbunden einen »Geschwindigkeitssinn«.

[119]) *Empty space would do just as well, if we only chose to conceive a continuity of interacting motions.* — Im Jahre 1896 sagte Lord Kelvin bei Gelegenheit seines fünzigjährigen Professorenjubiläums in einer Rede: »Ich kann die Überzeugung nicht unterdrücken, dass wir einer umfassenden Theorie der Materie entgegenreifen, in welcher alle ihre Eigenschaften lediglich als Attribute der Bewegung werden erkannt werden«. (Dieses Zitat sowie dasjenige aus Armstrong's Buch nach den jedenfalls zuverlässigen Berichten des englischen Fachblattes *Nature.)* Die Physiker gingen voran, doch jetzt folgen ihnen schon die Chemiker. Ostwald, einer der kompetentesten lebenden deutschen Chemiker in Bezug auf theoretische Fragen, definiert: »Die Materie ist nichts als eine räumlich unterscheidbar zusammenhängende Summe von Energiegrössen« *(Studium zur Energetik* II, Ber. u. Verh. d. k. sächs. Gesell. der Wissenschaften, 1892), und in seinen *Grundlinien der anorganischen Chemie,* 1900, S. 19 ff., verwirft er die bisher üblichen Ausdrücke »Erhaltung der Substanz« oder »Erhaltung der Materie« und ersetzt sie durch den Begriff »Erhaltung des Gewichts«. Denn, wie er sagt, »unter Materie versteht man in ziemlich unbestimmter Weise ein Etwas, an dem alle Eigenschaften der Körper haften«; und dieses unbestimmte Etwas wird besser durch blosse Energiegrössen — das heisst teils wahrnehmbare, teils nur mögliche Bewegungen — ausgedrückt.

[120]) *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen,* 1826, § 186 und *§ 188* (letzterer fälschlich als 34 gedruckt).

[121]) *Goethe als Naturforscher,* 1861. Diese gediegene Schrift muss noch heute jedem empfohlen werden, der Goethe studiert.

[122]) *Die Mechanik,* Band 59 der Internationalen Wissenschaftlichen Bibliothek, 3. Auflage, 1897, S. 472 f.

[123]) Mein Bruder, Basil Hall Chamberlain, macht mich aufmerksam, dass Mach's Ausführungen überhaupt auf Unkenntnis des Tatbestandes beruhen; denn die chinesische Schrift ist in Wirklichkeit nicht eine Begriffsschrift, und gerade diese Schrift ist, wie keine andere auf der Welt, überreich an suggestiven Nebenwerten und setzt, um richtig verstanden zu werden, die eingehende Kenntnis einer ganzen reichen Kultur voraus. (1908.)

[124]) *Über Mathematik und deren Missbrauch.*

[125]) *Briefe an Zelter* vom 11. 4. 1825, 10. 7. 1828, 1. 11. 1829.

[126]) In *Kürschner's Goethe-Ausgabe*, Band 35, Vorrede S. 30. Der Satz »Goethe beginnt eben da, wo die Physik aufhört«, ist vielleicht nicht sehr glücklich gesprochen; weder führt die Physik zu Goethe noch Goethe zur Physik; der *lapsus calami* liesse Unaufmerksame es vermuten.

[127]) In dem Aufsatz *über Ernst Stiedenroth's Psychologie.*

[128]) *Handbuch der physiologischen Optik,* Ausg. von 1867, S. 268.

[129]) Auch Whewell, der Geschichtsschreiber der induktiven Wissenschaften, bekennt sich zu der Ansicht, dass es in den physikalischen Wissenschaften vor allem »auf die klare, sichere Beherrschung abstrakter Ideen« ankomme *(History of the inductive sciences, ed. 1857, I, 282).*

[130]) *Prinzipien der Mechanik,* Einleitung, S. 1 und 2.

[131]) Am Schlusse seines Lebens (gegen 1830) spricht Goethe die selbe Einsicht in seiner Weise aus: »Genau besehen findet sich immer, dass der Mensch dasjenige voraussetzt, was er gefunden hat, und dasjenige findet, was er voraussetzt. Der Naturforscher als Philosoph darf sich nicht schämen, sich in diesem Schaukelsystem hin und her zu bewegen und da, wo die wissenschaftliche Welt sich nicht versteht, sich selbst zu verständigen« *(W. A., 2. Abt., 6, 351).*

[132]) Die Behauptung, die sogenannten »Interferenzerscheinungen« bewiesen *in concreto* die tatsächliche Existenz der Ätherwellen, scheint mir eine arge Naivität; denn sie beweisen weiter nichts, als dass die hypothetischen Annahmen des Undulationsschemas für unser Wissen noch immer ausreichen. In Wirklichkeit ist die ganze Vorstellung der »Schwingungen« (als handle es sich um mechanische, elastische Wellen), wie sie noch in vielen Lehrbüchern als sichere Tatsache vorgetragen wird, durch die elektromagnetische Lichttheorie überwunden und ersetzt. Wilhelm Ostwald spricht von ihr als von der »ohne Sang und Klang zu Grabe getragenen Schwingungstheorie« (Vortrag, gehalten in der Naturforscherversammlung zu Lübeck 1896, S. 17), und Poincaré, einer der ersten lebenden mathematischen Physiker, sagt von der Hypothese der Schwingungen, sie sei »weder gewiss noch interessant« *(La Science et l'Hypothèse, p. 191).*

[133]) *Discours préliminaire du traité de dynamique*, erster Absatz.

[134]) Über die Hypothese der *Elektronen* findet der gebildete Laie wissenschaftlich zuverlässigen Aufschluss in Lorentz, *Sichtbare und unsichtbare Bewegungen*, 1902, Kap. 6. Nach dieser Hypothese bleibt der Äther als Vermittler der Wirkungen, zu Grunde liegen aber Schwingungen der Elektronen, nicht des Äthers, so dass die Vorstellung tatsächlich eine ganz neue ist. Ich glaube aber, sie ist noch recht künstlich und roh und darum unzureichend. (1908. — Zur genauen Orientierung über den augenblicklichen Stand der Vorstellungen bei den bedeutendsten lebenden Physikern empfehle ich namentlich P. Lenard's Nobel-Vorlesung *Über Kathodenstrahlen*, 1906.)

[135]) Kant macht in seiner unvergleichlich naiven Art darauf aufmerksam, dass gerade »stumpfe, eingeschränkte Köpfe«, denen es »an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen mangelt«, eine besondere Eignung dazu zeigen, als Fachgelehrte »ausgerüstet zu werden« (siehe *reine Vernunft, S. 173 Anm.)*. Darum sei es »nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die den nie auszubessernden Mangel an Urteilskraft im Gebrauche ihrer Wissenschaft häufig blicken lassen«. Wie zwischen Priester und Priester, so sollten wir auch zwischen Gelehrten und Gelehrten unterscheiden lernen und Bewunderung und Vertrauen nur den einzelnen wirklich hervorragenden Geistern schenken.

[136]) *Prinzipien der Mechanik, S. 15.*

[137]) Das Zitat (a. a. O., S. 31) ist wörtlich genau; solche eigentümlichen Konstruktionen wie »Licht unterscheidet sich voneinander« sind bei Helmholtz nicht selten.

[138]) Im besten Falle unterscheidet ein normales Auge innerhalb dieser kleinen Skala 160 bis 165 Nuancen (vgl. Arthur König, *Ges. Abh. zur physiolog. Optik, 1903, S. 368*).

[139]) Vgl. Höfler, *Psychologie 1897, S. 115.*

[140]) Von Adolf Wüllner, Ausgabe von 1879.

[141]) Helmholtz, *Vorträge und Reden, Ausg. von 1884, I, 279.*

[142]) Vgl. *Über die phantastischen Gesichtserscheinungen §§ 7, 10, 11.* Offenbar hat die Behauptung »Farbe ist Schwingungsdauer« nicht einmal so viel Wert für die Erkenntnis des Wesens der Farbe wie die bekannte Behauptung eines Blindgeborenen, Rot stelle er sich als das Schmettern der Trompete vor.

[143]) Das gilt auch von Stoffen. Der blendend weisse Mantel gewisser österreichischer Uniformen wird schmutzig hellgelb, sobald frischer Schnee den Boden bedeckt. Man vgl. Goethe, *Farbenlehre, § 690.*

[144]) *Recherche de la vérité par les lumières naturelles,* éd. Cousin, XI, 370.

[145]) *Farbenlehre*, Einleitung.

[146]) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 4, II.*

[147]) Auch Goethe hat die Vermutung ausgesprochen, es dürfte »das selbe *Ens* sein«, das sich bald als Licht, bald als Magnetismus, bald als Elekrizität, bald »als Chemismus« zeigt; ich habe ihn nur darum im Text nicht zitiert, weil der von Riemer mitgeteilte Wortlaut zweifelhaft erscheint *(Briefe von und an Goethe* etc., S. 302*)*.

[148]) Man sehe z. B. den schönen Vortrag des Ophthalmologen Jacob Stilling in den *Strassburger Goethevorträgen, 1899, S. 147 fg.* Stilling bemerkt mit Recht, dass, was jetzt in Bezug auf Farbentheorie als das Allerneueste gilt, eine Rückkehr zu Goethe bedeutet. Er sagt: »Goethe's Farbenlehre ist mehr als gerettet [wie schon Classen, *Über den Einfluss Kant's auf die Theorie der Sinneswahrnehmung, 1866, S. 241*, ausgerufen hatte]; der physiologische Teil enthält geradezu die Grundlagen der modernsten Anschauungen«. (1908. — Man sehe jetzt namentlich das Werk des Pharmakologen Rudolf Magnus, *Goethe als Naturforscher,* 1906, Vorlesung 7 und 8. Seite 258 liest man: »Die physiologische Optik des 19. Jahrhunderts geht in ihren Wurzeln direkt auf Goethe's Farbenlehre zurück.«)

[149]) *Human Understanding IV, 7, § 11.*

[150]) *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben.*

[151]) Wie rücksichtslos Darwin manchmal mit den Tatsachen umging, beginnt immer mehr eingesehen zu werden; ich verweise namentlich auf Albert Fleischmann's Buch *Die Deszendenztheorie,* 1901. Ganz köstliche Beispiele, nicht bloss falscher Schlüsse, sondern grober faktischer Irrtümer findet man auch in André Sanson's *L'Espèce et la Race en biologie générale,* 1900 (siehe z. B. S. 124).

[152]) Man vgl. namentlich Descartes, *Principia philosophiae,* 1644, Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 1786, und Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt,* 1894. Im Grunde genommen steht Hertz genau auf dem selben Gedankenboden wie Descartes, nur mit der mathematischen Vertiefung und dem Zuwachs an Erfahrung, den zweieinhalb Jahrhunderte gebracht haben. Ich bin überzeugt, dass die mechanistische Auffassung wie bisher so hinfürder im öffentlichen Bewusstsein den Sieg über die dynamische davontragen wird; denn mittelmässige Geister empfinden die Absurdität ihrer Annahmen ebensowenig wie der Kongoneger es absurd findet zu glauben, dass der Medizinmann Regen herbeizaubert, und jene Methode besitzt den Vorteil, nach einigen wenigen Annahmen alle Vorstellung abgestreift zu haben und sich im abstrakten Gebiete der Mathematik nach Herzenslust ergehen zu können, wo jeder Durchschnittsmensch, der das Rechnen gelernt hat, mitzulaufen befähigt ist, ohne sich etwas Greifbares denken zu müssen. Dagegen wurzelt die dynamische Auffassung in geometrischen Vorstellungen; wie abstrakt das Vorgestellte auch

sein mag, vorgestellt muss es doch werden, und das gerade — das selbsttätige Projizieren vor das innere Auge — ist eine Zumutung, der nur eine Minderheit entsprechen kann.

[153]) Die energetische durfte unerwähnt bleiben, da sie offenbar nur ein Zwischengebilde ist. Dass diejenigen Physiker, welche eine dritte Gruppe bilden, indem sie nur Raum und Bewegung, keine Masse annehmen, zu den Dynamikern gehören, ist klar.

[154]) Es ist immerhin wert bemerkt zu werden, dass die von der Physik als Erklärung der prismatischen Farben vorausgesetzte ungleiche Geschwindigkeit der verschiedenen Wellenlängen (resp. »Farben«) einem unbestreitbaren Gesetze der Mechanik widerspricht, nach welchem die Fortpflanzungsgeschwindigkeit in keiner Weise von der Länge der Wellen abhängen k a n n. In allen grundlegenden Gedanken des sogenannten »exakten Wissens« begegnen wir solchen logischen Widersprüchen; die Wissenschaft geht darüber mit Recht zur Tagesordnung über; der Denker aber findet gerade hier den Anknüpfungspunkt zu wichtigsten Einsichten in das Wesen der menschlichen Erkenntnis.

[155]) Wäre der Geist der Erfindung nicht so kümmerlich unter uns entwickelt, und wirkte nicht jeder glückliche Einfall erstarrend auf die Geburt weiterer Einfälle, so liessen sich als Ausgangspunkte für eine mathematische Optik manche anderen Tatsachen ausser der prismatischen Berechnung ersinnen; doch alle würden darin übereinstimmen, dass sie von Bewegungstheorien ausgingen und zu mathematischen Schemen hinführten.

[156]) Aus Gründen, die erst gegen Ende des folgenden Vortrages entwickelt werden können, habe ich die Erwähnung der »Zeit« als zweiter Form der reinen sinnlichen Anschauung hier nicht für angebracht gehalten. — Schon jetzt will ich für aufmerksamere Leser einschalten, was erst viel später, gegen Ende des Buches, klar ausgeführt werden kann, dass nämlich der Begriff »reine Anschauung« nur eine wissenschaftliche Abstraktion ist (Cohen, *Kant's Theorie der Erfahrung, 2. A., S. 320),* oder besser ausgedrückt, eine methodologische Annahme, um die Vernunft begreiflich zu machen. In Wirklichkeit kann reine Anschauung allein und ohne Erfahrungsstoff ebenso wenig vorkommen wie eine sinnliche Empfindung, die nicht in der Form des Raumes wahrgenommen würde. Der Wert von Kant's Analysis zeigt sich in der Praxis und bewährt sich z. B. glänzend gleich hier in der präzisen, leichtfasslichen Unterscheidung, die sie zwischen Goethe's Auffassung der Natur und derjenigen, der mathematischen Wissenschaft ermöglicht.

[157]) Dies ist jedem Kenner offenbar; den Zweifelnden verweise ich auf Classen, der in seinen beiden Werken *Physiologie des Gesichtsinnes,* 1876, und *Über den Einfluss Kant's auf die Theorie der Sinneswahrnehmung*, 1886, trotz der unbedingten Hochachtung für die unvergänglichen Verdienste Helmholtzens dies an vielen Stellen

nachweist; in letzterem Werke, S. 69, zeigt er, dass Helmholtz niemals gewusst hat, was der Ausdruck *a priori* bei Kant bedeutet; »er verwechselt die Formen der Anschauung und des Denkens, ohne die wir nicht anschauen und nicht denken könnten, mit angeborenen Kenntnissen und angeborenen Begriffen«. So ziemlich unsere ganze physiologische Psychologie — einschliesslich der berühmtesten Namen — steht auf dem selben Standpunkt kindlichen Unverständnisses. Nachträglich verweise ich auf die mir leider erst spät bekannt gewordene Schrift von Ludwig Goldschmidt *Kant und Helmholtz,* 1898; wer es ernst meint, wird hier endgültige Belehrung finden.

[158]) *Tibia und Fibula.*

[159]) *Farbenlehre,* Einleitung.

[160]) Man vgl. die Experimentaluntersuchungen von Shelford Bidwell in den *Proceedings of the Royal Society, Bd. 60 fg.*

[161]) *Belagerung von Mainz,* gegen Schluss.

[162]) Wie die allerneuesten unter uns Modernen nahm Leonardo noch Schwarz und Weiss hinzu (doch mit ausdrücklicher Beschränkung auf die Praxis). Die Hauptstelle lautet bei ihm: *I semplici colori sono sei, de' quali il primo è il bianco, benche alcuni filisofi non accettino il bianco ne 'l nero nel numero de colori, perche l'uno è causa de colori e l'altro n'è privatione. Ma pure perche il pittore non po fare senza questi, noi li meteremo nel numero degli altri, e diremo il bianco in questo ordine essere il primo ne' semplici, e il giallo il secondo, e'l verde n'è'l terzo, l'azuro n'è'l quarto, e'l rosso n'è'l quinto, e'l nero n'è'l sesto (L. § 254).* Diese Darstellung sowie die Reihenfolge der eigentlichen Farben deckt sich ganz genau mit Goethe's Lehre. Und ebenso wie Goethe in seinem *Versuch, die Elemente der Farbenlehre zu entdecken,* § 1—16 (nur in Hempel's Ausgabe, Band XXXV, S. 49 fg. und *W. A,* 2. Abt., 5, 129 fg. enthalten) genau ausgeführt hat, inwiefern und warum Schwarz und Weiss nicht im eigentlichen Sinne als Farben betrachtet und in den Farbenkreis aufgenommen werden können, so hat auch Leonardo einen besonderen Abschnitt darüber *Perche'l bianco non è colore ma è in potentia ricettiva d'ogni colore (R. M.,* F. fol. 75 recto), wodurch das Weiss als seinem Wesen nach von aller echten Farbe unterschieden wird. Nimmt man nun die vielen anderen Stellen dazu, in denen Leonardo gelegentlich z. B. über Grün als autonome Farbe spricht, welches zwar in der Praxis aus einem Gemisch von gelben und blauen Pigmenten gewonnen werde, doch nur darum, weil diese Pigmente schon Grün enthielten! ferner über Rot, über Gelb, über Blau, so kann niemand in Abrede stellen, dass, wenn er auch für Maler schreibt und das Praktische demgemäss bevorzugt, er dennoch — in seiner Weise — den Begriff »Grundfarben« recht wohl hat und recht genau festhält. Professor Mach's Bemerkungen gegen ihn (in seiner *Analyse der*

*Empfindungen*, 2. Ausg., 1900, S. 51) erweisen sich also als blosse Sophisterei; denn das einzige, was daran wahr sein mag, ist, dass Leonardo nicht in den selben Fehler wie er verfiel, das Weiss und das Schwarz den echten Farben für gleichwertig zu halten — davor bewahrte ihn sein treues, wahres Auge. Man wirft Leonardo besonders vor, er hätte »zum Vergnügen« beobachtet. Ist denn »der Winter des Missvergnügens« eine unerlässliche Gemütsverfassung für Beobachtung der Natur?

[163]) *Nachträge zur Farbenlehre*, § 4, *Farbenlehre*, § 705 usw.

[164]) *Farbenlehre*, didaktischer Teil, Einleitung, § 696 usw. Auch rein physiologisch betrachtet, hat Goethe recht. Arthur König's Untersuchungen haben gezeigt, dass die Empfindung Grau durch die schwächste Zersetzung des Sehpurpurs verursacht wird; wird die Zersetzung etwas stärker, so entsteht die Empfindung Blau, also »zunächst an der Finsternis« (siehe König, *Ges. Abhandl. zur physiol. Optik*, S. 354 fg.).

[165]) *Farbenlehre*, didaktischer Teil, § 523.

[166]) *Farbenlehre*, didaktischer Teil, § 793.

[167]) *Einige allgemeine chromatische Sätze, W. A.*, 2. Abt., 5, 93.

[168]) *Farbenlehre*, Einleitung.

[169]) *Farbenlehre*, didaktischer Teil, *§ 752.*

[170]) *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen, W. A., 2. Abt. 6, 302.*

[171]) Im weiteren Verstande des Wortes »Mathematik« gehört dies alles dazu. Unter »Universalmathematik« versteht man heute jegliche Art bestimmbarer Aufeinanderfolge, »ohne dass Zahlen oder Masse dabei notwendig in Betracht kommen« (siehe Whitehead, *Universal Algebra*, S. VI fg.; Genaueres im Platovortrag).

[172]) Wie berechtigt er ist, zeigt uns folgende Äusserung des berühmten französischen Chemikers Berthelot: *»C'est en vain que notre pensée s'efforce de représenter le monde par la superposition de lois simples, purement mathématiques, qui dans la réalité ne se superposent que d'une façon incomplète et ne se combinent jamais absolument. Un tel à peu près n'est pas dans la nature; il est dans la représentation que nous nous en faisons. (Discours à l'Académie des Sciences du 22. 12. 1896.)*

[173]) *Farbenlehre*, Einleitung.

[174]) *Rezension über Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte.*

[175]) Vgl. Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, S. 775 fg., 884.

[176]) Walter Pater, *Renaissance*, (*ch.* Leonardo da Vinci, p. 106).

[177]) *De l'infinito, universo e mondi*, 5. Dialog (*ed. Lagarde*, p. 399). »Die Güter des Geistes ernten wir nirgends anderswoher ein als aus diesem selben eigenen Geiste!«

[178]) »Keine Frage erheischt dringender Beantwortung als die nach dem Wesen und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis . . . . Nichts dünkt mich lächerlicher, als kecklich über die Ge-

heimnisse der Natur Erörterungen anzustellen, ohne ein einziges Mal nachgeforscht zu haben, ob der Menschengeist bis dahin zu reichen befähigt ist« *(Règles pour la direction de l'esprit § 8, XI, 245)*. Wo nicht ausdrücklich anders angegeben, beziehen sich alle Zitate auf Cousin's elfbändige französische Ausgabe der sämtlichen Schriften Descartes', 1824—1826.

[179]) *Discours de la Méthode,* 3. partie, I, 153.

[180]) Vgl. *Discours de la Méthode,* gegen Schluss des letzten Teils.

[181]) Vgl. das Vorwort zu den *Principia.*

[182]) Es beruht also auf Irrtum, wenn Kant Descartes wegen seines »vermeintlichen Schlusses« tadelt *(r. V. 422* und *I, 355)*. Dass der Fachmann dem Descartes bestreiten wird, dass hier Anschauung vorliegt wo streng genommen nur von Wahrnehmung die Rede sein kann, brauchte ich in meinem Vortrag nicht zu berühren.

[182a]) Schon der grosse Pascal bemerkt melancholisch: *Nul ne dit „cartésien“ que ceux qui ne le sont pas (Pensées, ed. Brunschvigg, N. 52).*

[183]) Vgl. auch I, 202: *L'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre.*

[184]) Vgl. das Vorwort zu den *Principia philosophiae.*

[185]) *Digression sur les Anciens et les Modernes;* zitiert nach Sainte-Beuve, *Port-Royal, 4. éd., V, 354.*

[186]) Es ist interessant zu bemerken, wie dieser geschworene Gegner jeder philosophischen Weltanschauung, dieser rabiate Vertreter einer rein utilitaristischen, handwerksmässigen »Wissenschaft« unseren Fachphilosophen teuer geblieben ist. In jedem philosophischen Lehrbuch wird er noch immer als der Begründer einer neuen Epoche gerühmt, wogegen die Naturforscher schon längst nachgewiesen haben erstens, dass Bacon's Methode n i c h t die Methode der exakten Naturerforschung ist, zweitens, dass die heutigen Methoden der Naturwissenschaft zu Bacon's Zeiten schon üblich waren und zu glänzenden Ergebnissen geführt hatten, über die aber — man denke an das Lebenswerk der Kopernikus, Galilei, Harvey, Gilbert usw. — sich Bacon lustig macht, völlig unfähig, das Wesen der Naturforschung auch nur zu begreifen. Man vergleiche hierüber namentlich die drei Arbeiten Justus Liebig's aus den Jahren 1863 und 1864 (in seinen *Reden und Abhandlungen* abgedruckt), die abschliessend sind, ein für allemal, gleichviel, ob es unsern Philosophielehrern passt oder nicht. Hübsch ist Goethe's Urteil über Francis Bacon: »Das Haupt aller Philister und darum ihnen so auch zu Rechte« *(G. 13. 10. 07)*.

[187]) Siehe z. B. in den *Oeuvres Inédites,* herausg. von Foucher de Careil, II, 171 suiv.

[188]) Man vergl. die Briefe (1631) VI, 204 s., (1638) VII, 436—7, (1642) VIII, 567 u. IX, 113; über Pascal X, 344, 351. Inzwischen erfahre ich, dass G. Monchamp in den *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique, classe des lettres,* 1899, S. 632 bis 644, auf einen bisher ungedruckten Brief Descartes' vom 13. 12. 1647 aufmerksam gemacht hat, aus welchem unwiderleglich hervorgehe, der Gedanke der barometrischen Höhenmessung rühre von Descartes her, und Pascal's Versuch sei erst auf Descartes' Anregung hin erfolgt (vergl. *Deutsche Literaturzeitung* 2. 8. 1902, Kol. 1975). — 1908. Ein Fachmann macht mich auf folgende Tatsache aufmerksam: nach L. Edinger, *Vorlesungen über den Bau der nervösen Centralorgane des Menschen und der Tiere,* 5. Aufl., S 13 finden sich die ältesten bekannten Darstellungen der Hirnfaserung in Descartes' Werk *Tractatus de homine,* 1662.

[189]) Dass es Leute unter uns gibt, die, wie Mach (*Die Mechanik,* 3. Aufl., S. 248, 275 etc.), dem Descartes auch diesen Ruhm rauben möchten, obwohl selbst so beschränkte und verbissene Schmäher des grossen Denkers, wie Whewell (*History of the inductive Sciences,* 3 d *ed.*, II, 20 ff.), eine derartige Vergewaltigung geschichtlicher Tatsachen nicht gewagt hatten, verdient nur insofern Erwähnung, als es zeigt, wie wenig den Menschen die wahre Persönlichkeit des Descartes, ihre unvergleichlichen Eigenschaften sowie die Grenzen ihrer Begabung bekannt sind. Niemandem, der mit Descartes' Eigenart vertraut ist, wird es einfallen, seine Leistungen in der experimentalen Feststellung mechanischer Tatsachen mit denen Galilei's zu vergleichen; wenn aber Mach die Verdienste des Descartes aus der Welt zu schaffen glaubt mit dem Satze: »Descartes hat in seiner Weise die Galileischen Ideen verarbeitet«, so begeht er unbewusst eine historische Fälschung. Descartes' Buch *Le Monde* war im Anfang des Jahres 1633 schon druckfertig (siehe die Briefe an Mersenne vom März und April und vom 22. Juli 1633, VI, 224 s; 230, 236 s), und in ihm ist sowohl das sog. Trägheits- oder Beharrungsgesetz mit vollkommener Klarheit ausgesprochen, als *première règle,* (IV, 254 s), wie auch die geradlinige Bewegung *(troisième regle,* p. 259 s), also das ganze sogenannte »erste Gesetz Newton's«. (Vergl. hierüber auch Clerk Maxwell, *Matter and Motion,* § XVI.) Auch jenes Gesetz von der Quantität der Bewegung (= Masse multipliziert mit Geschwindigkeit), welches ebenfalls noch heute eine so grosse Rolle in unserer Mechanik spielt, findet sich in diesem früheren Werk *(seconde règle).* Galilei's *Discorsi e dimostrazioni* erschienen aber erst 1638, und selbst sein Werk über das Kopernikanische System (erschienen 1632) hat Descartes nachweisbar erst im August 1634, und zwar nur dieses einzige Mal, auf einen Tag geliehen, in Händen gehabt (siehe den Brief an Mersenne vom 14. August 1634, VI, 247). Nebenbei sei bemerkt, dass Descartes wenigstens das allgemeine Prinzip des Fall-

gesetzes ebenfalls unabhängig von Galilei fand; im Juni 1631 kannte er es noch nicht (VI, 185); doch arbeitete er damals daran, und er freut sich 1634, als er durch Galilei's Versuche seine inzwischen gemachten Annahmen experimental bestätigt findet (VI, 248). — Solchen Verirrungen verdienstvoller Männer wie Whewell und Mach gegenüber ist es trostreich zu sehen, wie jeder unzweifelhaft geniale Mensch — auch unter den Physikern und Mechanikern — Descartes' unvergängliche Bedeutung zu würdigen weiss, so Clerk Maxwell und Heinrich Hertz.

[190]) I, 124, III, 21 und vgl. den Brief vom 15. April 1630, wo er sein Weltsystem so abzufassen hofft, *qu'on le pourra lire en une après-dinée* (VI, 101).

[191]) Dass diese Entdeckung sein unbestreitbares, eigenes Verdienst ist, hat selbst ein Whewell zugegeben und nachgewiesen (l. c. II, 280 fg.) entgegen den Versuchen, die schon seit Newton unternommen werden, auch diese Tat ihm zu Gunsten eines obskuren Fachmannes zu entreissen.

[192]) *Réflexions et Maximes,* Nr. 279.

[193]) Siehe z. B. I, 204, III, 31, IV, 264 usw.

[194]) Ich rede hier nur von dem philosophischen Gott des Descartes; im übrigen verblieb unser Denker zeitlebens ein zwar antifanatischer, doch treuer Sohn der Kirche, der seine Väter angehört hatten.

[195]) Zur Kenntnis von Descartes' Ätherlehre — welche er im bewussten, scharfen Widerspruch zur Atomistik aufstellt — genügt nicht die Kenntnis der Abschnitte, welche die Bewegung der Gestirne behandeln, wie das dritte Buch der *Principien* oder das fünfte Kap. des *Monde* etc.; die wichtigsten Stellen sind diejenigen, welche das Wesen des Lichtes zum Gegenstand haben, also der ganze erste Abschnitt der *Dioptrique* und das 14. Kap. des *Monde*; viele wichtige Stellen enthalten auch die Briefe, z. B. VI, 56, 104, 204 fg.; 278, 343 fg.; 355; VII, 241, 289; IX, 348, 351; siehe auch die 12. *Règle,* XI, 277.

[196]) Mitgeteilt von Foucher de Careil, *Oeuvres inédites de Descartes,* II, 236.

[197]) Heute lautet die Formel: Die Energie des Weltalls ist konstant. Und wenn man auch von einer Energie der Lage oder potentiellen Energie spricht und sie von der kinetischen Energie, der Energie der Bewegung, unterscheidet, so zeigt dies nur, dass Descartes' Vorstellung eine so unentbehrliche war, dass wir vor kleinen Sophismen nicht zurückschreckten und der Natur gleichsam einen Kredit bei einem Bankier eröffneten; indem wir nunmehr mit dem Soll und Haben dieses *Conto corrente* geschickt operieren, stimmt die Rechnung immer genau; mehr kann der Menschengeist nicht fordern. — Wenn ich auch entfernt davon bin, ein gelehrtes Buch schreiben zu wollen oder auch zu können, so

möchte ich doch eine Bemerkung wie die obige gegen die vorauszusehenden Einwürfe in Schutz nehmen und tue dies durch den Hinweis auf das genialste physikalische Fachbuch neuerer Zeit, die *Prinzipien der Mechanik* von Heinrich Hertz. Hier lesen wir § 607: »Die kinetische und die potentielle Energie eines konservativen Systems unterscheiden sich voneinander nicht durch ihre Natur, sondern nur durch den freiwilligen Standpunkt unserer Auffassung, oder die unfreiwillige Beschränkung unserer Kenntnis von den Massen des Systems. Die selbe Energie, welche bei einem gewissen Stand unserer Auffassung oder unserer Kenntnis als potentielle zu bezeichnen ist, ist bei verändertem Stand unserer Auffassung oder Kenntnis als kinetische anzusprechen.« Nun wird vielleicht der Fachmann einwerfen, diese Worte bezögen sich lediglich auf das, was die Mechanik »konservative Systeme« nennt, nicht auf »dissipative«, und streng genommen kämen in der Natur nur letztere vor. Da verweise ich aber auf § 665: »Übrigens steht der Unterschied zwischen konservativen und dissipativen Systemen und Kräften nicht in der Natur sondern beruht lediglich auf der freiwilligen Beschränkung unserer Auffassung oder der unfreiwilligen Beschränktheit unserer Kenntnis der natürlichen Systeme. Werden alle Massen der Natur als sichtbare Massen betrachtet, so fällt jener Unterschied fort, und alle Kräfte der Natur können alsdann als konservative Kräfte bezeichnet werden.« Letztere Annahme liegt nun unserer heutigen energetischen Physik zu Grunde, und wenn es auch — laut obigem — mehr oder weniger bei uns liegt, was wir als kinetische und was wir als potentielle Energie betrachten wollen, das eine bleibt auf alle Fälle, dass wir immer unter dem einen Begriff »Energie« zweierlei verstehen müssen, und zwar »zwei gänzlich verschiedene Formen«, für welche es niemals gelingen kann eine eindeutige Definition aufzustellen (siehe das angeführte Werk, S. 26 der Einleitung). Ungemeine Anschaulichkeit gewinnt die Vorstellung der potentiellen Energie durch Perrin's Bemerkung: *L'énergie potentielle doit être regardée comme localisée dans l'éther (Les Principes,* 1903, § 115).

[198]) III, 506 fg., 525; IV, 313 fg.; V, 6 fg.; 271 fg.; VI, 345; VII, 241, 280 etc.

[199]) II, 356; III, 507 fg.; V, 64; IX, 337 fg. etc.

[200]) Der von Descartes angenommene, von ihm manchmal *»éther«*, noch häufiger *»matière subtile«* genannte, den Weltraum erfüllende Stoff darf nicht mit dem »Äther« der Alten und der Scholastiker — von Heraklit bis Giordano Bruno — verwechselt werden; bei Descartes — und erst bei ihm — handelt es sich um eine durchaus konkrete, wissenschaftliche Vorstellung, und sie entspricht genau der Kantischen Definition »einer allverbreiteten, alldurchdringenden und allbewegenden Materie«. Die wichtigsten

Stellen in den Schriften Descartes', um seine Vorstellung des Äthers genau kennen zu lernen, sind: *Traité de la Lumière, chap.* II, XIII, XIV, *La Dioptrique, 1. discours* (diese Stelle besonders klar), *Les Météores, 1. discours, Principia* II, § 18 fg., III, von § 24 an, IV. Auch in den Briefen kommen viele erläuternde Bemerkungen vor: ich mache besonders auf Band VI, 278, 343 fg., VIII, 241, 289, IV, 348 fg. aufmerksam. — Für uns ist es interessant, an dieser Stelle zu bemerken, dass Lord Kelvin's allerneueste Ausführungen (in der *British Association*, Glasgow 1901) über die schlechthinnige Unwägbarkeit des Äthers genau mit Kant übereinstimmen, der gelehrt hatte, der Äther müsse notwendigerweise als »imponderabel, incoërcibel, incohäsibel und inexhaustibel« gedacht werden. »Es muss«, schreibt Kant, »eine Materie sein, durch welche die praktische Wägbarkeit möglich ist (Descartes!), ohne für sich ein Gewicht zu haben, — die Sperrbarkeit, ohne äusserlich coërcibel zu sein [nach den neuesten Argumentationen ist der Äther 2000 Millionen mal d i c h t e r als Blei (siehe J. J. Thomson, *Natur,* 26. 8. 9, p. 253)] — die Kohäsion, ohne innerlich zusammenzuhängen, — endlich die Erfüllung aller Räume der Körper ohne Erschöpfung oder Verminderung dieses alldurchdringenden Stoffes« *(Üg. I, 122 fg.).* Ganz so weit ist Lord Kelvin noch nicht, die Imponderabilität nimmt noch seine volle Aufmerksamkeit gefangen, und er spricht: *One cannot refuse to call ether matter, but it is not subject to the Newtonian law of gravitation. It is a distinct species of matter, which has inertia, rigidity, elasticity, compressibility, but not heaviness* (siehe *Nature* vom 24. Oktober 1901 und auch *Philosophical Magazine* für August 1901). Doch diese Erkenntnis der notwendig absoluten Unwägbarkeit bedeutet einen wichtigen und entscheidenden Schritt; noch vor wenigen Jahren oder vielleicht auch bloss Monaten wäre man wegen einer solchen Behauptung ausgelacht worden; es hiess, der Äther sei nur ungeheuer leicht, und wer nach genauen Angaben lechzte, erhielt die beruhigende Antwort: »15 trillionenmal leichter als die atmosphärische Luft«; eine schlechtweg gewichtlose Materie wäre unseren Materialisten wie ein Nonsens vorgekommen. Jetzt haben aber die mathematischen Physiker gesprochen, und die übrigen von Kant geforderten Prädikate werden schon nachkommen; denn erst dann wird der Äther »Äther« sein, und ohne diesen Stoff, der kein Stoff ist, vermag das menschliche Gehirn den Stoff, der ein Stoff ist — mit anderen Worten, eine materielle Welt — gar nicht aufzubauen. Der Menschengeist ist eben, wie Kant uns schon lehrte (siehe S. 115), der Natur gegenüber Gesetzgeber.

[201]) *Geschichte der Farbenlehre,* 4. Abt., Abschnitt *Renatus Cartesius.*

[202]) Siehe Schlichting, *Die Gravitation ist eine Folge der Bewegung des Äthers,* 1892. P. Gerber, *Die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Gravitation,* 1902, V. Wellmann in den *Astronomischen Nachrichten* 1899, 148 und im *Astrophysical Journal* 1902, p. 282 fg.

und vergl. F. Ebner in der *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* 1901, Nr. 288. Perrin (a. a. O. S. 24) meint von den neuesten Lehren von J. J. Thomson und Lorentz: *on se trouve avoir expliqué l'attraction universelle comme un résidu d'actions électriques.*

[203]) l. c., S. 49. Was Hertz will, entspricht buchstäblich genau der grossen Grundmaxime des Descartes: *Tous les corps qui sont au monde s'entretouchent* (III, 329).

[204]) Es ist vielleicht für das volle Verständnis dieser Ausführungen nicht überflüssig, die drei sogenannten »Newtonischen Gesetze« hier wörtlich nach den *Principia mathematica philosophiae naturalis* anzuführen. Das erste lautet: »Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, wenn er nicht durch einwirkende Kräfte gezwungen wird, seinen Zustand zu ändern.« Das zweite: »Die Änderung der Bewegung ist der Einwirkung der bewegenden Kraft proportional und findet nach der Richtung derjenigen geraden Linie statt, nach welcher jene Kraft wirkt.« Das dritte: »Der Wirkung ist die Gegenwirkung stets entgegengesetzt und gleich, das heisst, die gegenseitigen Wirkungen zweier Körper aufeinander sind stets gleich und nach entgegengesetzten Seiten gerichtet.«

[205]) Siehe Clerk Maxwell, *Matter and Motion,* § 58.

[206]) Siehe Heinrich Hertz, *Prinzipien der Mechanik,* S. 6—7, und vergl. § 469 und § 470.

[207]) Man vergl. in Descartes' *Principia* Buch 2, § 37 fg. und ganz besonders *Le Monde,* Kapitel 7.

[208]) Mach kommt bei der Besprechung des Trägheitsgesetzes zu dem Schluss, dass es trotz seiner »scheinbaren Einfachheit« sehr komplizierter Natur sei, indem es, so wähnt er, »auf unabgeschlossenen, ja sogar auf nie vollständig abschliessbaren Erfahrungen beruhe«. Diese Entdeckung flösst ihm keine geringe Sorge ein; denn wenn einmal das Trägheitsgesetz plötzlich nicht mehr stimmen sollte, da zerstöbe über Nacht die ganze Welt oder zum mindesten die theoretische Mechanik und die zu ihrer Verkündung angestellten Professoren, und so fordert er uns auf, »eine fortgesetzte Erfahrungskontrolle« an diesem Gesetz zu üben *(Die Mechanik,* 3. Aufl., S. 231—2). Wohin wir mit diesen Herren Antimetaphysikern kommen, ersieht man aus diesem Beispiel; denn logischerweise müsste Professor Mach die Einsetzung einer ständigen internationalen Staatskommission (deren Sprache natürlich die chinesische sein würde, siehe S. 118) fordern, welche »fortgesetzt zu kontrollieren« hätte, ob zweimal zwei immer noch vier mache. In Wirklichkeit beruht aber das Trägheitsgesetz auf gar keiner Erfahrung; vielmehr schafft es erst Erfahrung (siehe S. 143). Wie Poincaré *(l. c.* p. 119) sagt: *l'expérience ne peut ni confirmer cette loi, ni la contredire.* Geschichtlich ist es die spontane Erfindung eines Anschauungsgenies; vom physikalischen Standpunkt aus kann es niemals bewiesen werden, sondern — wie einer der genialsten Physiker

unseres Jahrhunderts, Clerk Maxwell, gesagt hat — wir müssen es betrachten als »das einzige Schema einer folgerechten Lehre von der Verknüpfung zwischen Raum und Zeit, welches der Menschengeist bisher hat ersinnen können« (*Matter and Motion,* § XLI). Allen drei hier zu Grunde liegenden Begriffen — Stoff, Raum, Zeit — ist überhaupt nur auf metaphysischem Wege beizukommen.

[209]) Helmholtz: Vorwort zu Hertz, *Prinzipien der Mechanik,* S. XXI.

[210]) *Tempus, spatium, locum et motum, ut omnibus notissima, non definio.* (Deutsch nach Wolfers zitiert.)

[211]) Folgende Bemerkung steht nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Obigen und soll weder zur Aufklärung noch zur Bekräftigung dienen; ich glaube aber, schon hier wird mancher Leser die Bedeutung von Kant's metaphysischer Einsicht zu ahnen beginnen: »Wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht, da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding« *(r. V., 274).* Nähere Aufklärung über die Konfusion, durch welche die Annahme eines »absoluten Raumes« und darin beweglicher »relativer Räume« entsteht, findet man *M. N. 1, 1, 2.*

[212]) Reine »Zahlenlehre« ist — nota bene — nur diejenige, welche von den Zahlen abstrahiert, d. h. die Algebra oder Buchstabenrechnung; denn eine Zahl ist schon der Beginn einer Anschauung, wogegen die begriffliche Mathematik in ihrer Reinheit lediglich gedachte Grössenverhältnisse zum Gegenstand hat, nicht nur ohne alle Gestalt, sondern auch ohne alle Zahl. Eigentlich hätte ich hier Universalalgebra sagen müssen; doch wollte ich lieber einiger Inkonsequenz in den Ausdrücken schuldig gefunden werden als durch ungewohnte, fachmännische Worte abschrecken.

[213]) Es war hier nicht der Ort, mich auf eine Polemik einzulassen, und übrigens ist es an jedem Orte schade um die auf verstockten Unverstand verschwendete Zeit. Kein denkender Mathematiker hat je an der Apriorität der geometrischen Anschauung gezweifelt, und Descartes, der die philosophische Einsicht in das wahre Wesen der Mathematik als einer Grenzfunktion (aber Grenze nach innen, nicht nach aussen!) noch nicht besessen hat, spottet dennoch als glänzender mathematischer Kopf über die Torheit derjenigen, welche vermeinen, die geometrische Evidenz sei ein Zeugnis empirischer Erfahrung. *Lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, cette figure n'a pu nous apprendre comme il fallait concevoir le triangle géométrique, parcequ'elle ne le représentait pas mieux qu'un mauvais crayon une image parfaite. Mais d'autant que l'idée véritable du triangle était déjà en nous, et que notre esprit la pouvait plus aisément concevoir que la figure moins simple ou plus composée d'un triangle peint, de là vient qu'ayant vu cette figure*

*composée nous ne l'avons pas conçue elle-même, mais plutôt le véritable triangle* (II, 290). — Man vergleiche namentlich den Anfang der fünften *Méditation* und die Widerlegung der Einwürfe Gassendi's gegen sie. Tiefer noch geht ein Brief an Mersenne vom 1. Juli 1641, in welchem Descartes ausführt, die Mathematik sei durchaus nicht »auf den Phantomen der Sinneswahrnehmungen aufgebaut«, sondern lediglich *sur les notions claires et distinctes de notre esprit; ce que savent assez ceux qui ont tant soi peu approfondi cette science* (VIII, 529). Der scharfsinnigste mathematische Analytiker unserer Tage, H. Poincaré, urteilt: *On voit que l'expérience joue un rôle indispensable dans la genèse de la géometrie; mais ce serait une erreur d'en conclure que la géométrie est une science expérimentale, même en partie. Si elle était expérimentale, elle ne serait qu'approximative et provisoire. Et quelle approximation grossière! . . . La notion de ces corps idéaux est tirée de toutes pièces de notre esprit et l'expérience n'est qu'une occasion qui nous engage à l'en faire sortir". (La Science et l'Hypothèse, p. 90.)*

[214]) Eine kleine Bemerkung, damit keine Wortkonfusion das Verständnis erschwere. Die algebraischen Buchstaben pflegt man »Symbole« zu nennen, andrerseits nennt man gern gerade streng-geometrische Figuren »Schemen« — ich habe es selber oben, als ich von den Malern sprach, getan. Doch hoffe ich, man wird nach allem Ausgeführten leicht verstehen, warum gerade in der Mathematik eine reine Nomenklatur schwer durchzuführen ist. Denn der Buchstabe ist ein Zeichen für einen Gedanken, der nur dadurch ein Etwas werden kann, dass ihm einst eine Anschauung untergelegt wird, und die geometrische Figur ist eine Anschauung, die, wie Kant so treffend sagt, »blind« bleibt, solange nicht Begriffe sich ihrer bemächtigen. Welchen Wert hätte z. B. die Evidenz dieser angeschauten Verhältnisse hier in dem Quadrat auf $a + b$, wenn ich sie nicht gedanklich schematisierte? Hier, in der Mathematik, sind die Verhältnisse so ganz reine und innere, dass, wenn ich meine Gedanken nicht symbolisiere und meine Anschauungen nicht schematisiere, mir gar keine Erkenntnis erwächst. Insofern lässt sich der Gebrauch der Worte Schema und Symbol, wie er in der Mathematik üblich ist, rechtfertigen; doch darf es nur mit kritischem Bewusstsein dieses Zusammenhanges geschehen.

[215]) Das nach jeder Richtung hin bedeutendste Werk der Neuzeit über die von Descartes so deutlich geschaute Wahrheit ist Hermann Grassmann's *Ausdehnungslehre,* die in zwei Bearbeitungen vorliegt, die eine von 1844 (neue Ausgabe 1894), die andere von 1862 (neue Ausgabe 1895).

[216]) Vgl. das XI, 278 dargelegte Wechselspiel zwischen der *intuition évidente* und der *déduction nécessaire.*

[217]) Siehe *Méditation V* und *Réponse à Gassendi* (I, 310 und II, 289).

[218]) Nicht der geringste Zweifel kann ob der genauen Richtigkeit obiger Deutung bestehen, denn an anderem Orte (XI, 298) sagt Descartes: *L'utilité des mathématiques est si grande, pour acquérir une science plus haute, que je ne crains pas de dire que cette partie de notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes mathématiques, mais plutôt que les mathématiques ne doivent être apprises que pour s'exercer à la pratique de cette méthode.* Die Mathematik i s t also nicht die Methode, sondern d i e n t der Methode. Selbst Goethe empfiehlt in seinem Aufsatz *Der Versuch als Vermittler von Objekt zu Subjekt* ebenfalls die Methode der Mathematik zur allgemeinen Nachahmung *(W. A., II, 11, 33 fg.).* Nebenbei gesagt hat Descartes die französische Übersetzung obengenannter Schrift selber revidiert.

[219]) Brief an die Pfalzgräfin vom 18. Juni 1643, IX, 131.

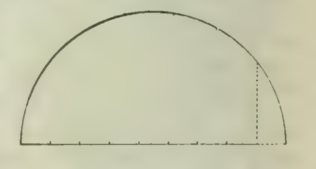
[220]) Gibbon hat in dieser Beziehung das richtige Wort gesprochen: *Syllogism is more effectual for the detection of error than for the investigation of truth (Roman Empire, ch. 52).*

[221]) *Republik,* 7. Buch, 525—527.

[222]) In dem ursprünglichen Vortrag stand der folgende mathematische Exkurs am Anfang, als unentbehrliche Grundlage der ganzen Ausführung. Jetzt, bei der Bearbeitung, war ich bestrebt, ihn entbehrlich zu machen. Wer unüberwindliche Scheu vor dem »Grenzgebiet« empfindet, wer dem »geländerten Steig« doch nicht traut, obwohl er so angelegt ward, dass selbst der ganz Ungeübte ihn schwindelfrei betreten kann, der überschlage allenfalls das Folgende und knüpfe auf Seite 244 wieder an. Doch wird, wenn auch nicht im Gedankengang eine Lücke, so doch im G r a d e des Verständnisses ein fühlbarer Mangel die Folge sein.

[223]) *Discours de la méthode, 2. partie.*

[224]) *Règle 18, et suivantes.* Hier zeigt sich nahe Verwandtschaft mit Leonardo da Vinci, der sich auch gern alle Operationen der Zahlenlehre versinnbildlicht und lieber mit Gestalten als mit Zahlen umgeht. Hübsch ist Leonardo's Verfahren, die Quadratwurzel zu ziehen: teile eine beliebig lange Linie in so viele Teile ein, als die Zahl Einheiten enthält; füge eine Einheit hinzu; um diese (verlängerte) Linie als Durchmesser beschreibe einen Kreis; auf dem Endpunkt der unverlängerten Linie errichte eine Senkrechte, die bis zur Peripherie dieses Kreises reicht; die Länge dieser Linie gibt die gesuchte Quadratwurzel an. Siehe Ravaisson-Mollien, *Les manuscrits de Léonard da Vinci de la Bibliothèque de l'Institut,* MS. A fol. 5 recto; und vgl. MS. K fol. 75 fg.



[225]) *Maximen und Reflexionen über Kunst.*

[226]) Vgl. hierzu Descartes, *Géométrie, livre premier*, V. 315.

[227]) Man vgl. die Ausführungen in der 14. Regel der *Règles pour la direction de l'esprit,* XI, 304.

[228]) *Brief vom 20. Februar 1639, VIII, 103.*

[229]) In Cantor's *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,* 2. Aufl., ist für Descartes namentlich II, 749 fg., 796 fg., 812 fg., 856 fg., nachzuschlagen. Eine wirkliche Würdigung Descartes' ist hier weder zu erwarten noch zu finden; innerhalb eines jeden Gebietes spricht der Fachmann mit einem gewissen Ingrimm von den Verdiensten des wunderlichen Gastes.

[230]) Das heisst natürlich alle solche, die nicht einen mehr als dreidimensionalen Raum voraussetzen.

[231]) *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal, 4. éd. 1860, p. 7.*

[232]) Ich verweise auch auf meine *Grundlagen des 19. Jahrhunderts,* S. 908 fg.

[233]) *L'entendement pur* kommt in den Briefen öfters vor, so z. B. IX, 130, wo er sogar die Kantische Anwendung der Einbildungskraft vorausahnt; den Ausdruck *raison toute pure* findet man im ersten Absatz des dritten Teiles der *Principes,* III, 180; zwar ist dieses Werk zuerst lateinisch erschienen, und der lateinische Text trägt nur das Wort *ratio*, doch erschien die französische Übertragung mehrere Jahre vor Descartes' Tod und wurde von ihm sorgfältig durchgesehen, ist also authentisch (vgl. z. B. den Brief an den Übersetzer, Abbé Picot, vom 17. Februar 1645, die Jahreszahl bei Cousin als 1643 verdruckt).

[234]) Vgl. *r. V. I, 393:* »Man kann diese Lücke unseres Wissens (betr. die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten) niemals ausfüllen.«

[235]) Besonders deutlich und elementar von Kant in seiner *Anthropologie,* § 7, auseinandergesetzt: »In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüt entweder handelnd und zeigt Vermögen, oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit. Ein Erkenntnis enthält beides verbunden in sich . . . . Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subjekt afficiert wird . . . gehören zum sinnlichen, diejenigen aber, welche ein blosses Tun (das Denken) enthalten, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen«.

[236]) *Bathos*, die Tiefe, nicht *Pathos,* die Leidenschaft.

[237]) Der Einfachheit wegen sagte ich hier »höhere Mathematik«, weil in der Tat das von mir herangezogene Beispiel mit der Begründung der höheren Mathematik historisch zusammenhängt; doch sobald man die Sache metaphysisch ergründet, sieht man ein, dass gar keine Mathematik ohne derartige transcendentale Beziehungen möglich ist: dass 2 mal 2 vier ist, wüssten wir ohne

Anschauung nicht, und ebensowenig können wir es aus der blossen Anschauung wissen.

[238]) Das griechische Wort »Kategorie« ist in keiner Weise für das Verhältnis, das angezeigt werden soll, bezeichnend. Dagegen finden wir in Kant's handschriftlichen Vorarbeiten zu seiner *Kritik* den vorzüglichen Ausdruck »Titel des Verstandes«. Er hatte sich notiert: »Jede Wahrnehmung muss unter einen Titel des Verstandes gebracht werden, weil sie sonst gar keinen Begriff gibt und nichts dabei gedacht wird. Vermittelst dieser Begriffe bedienen wir uns der Erscheinungen, oder vielmehr die Begriffe zeigen die Art an, wie wir uns der Erscheinungen als der Materie zum Denken bedienen« *(N. I, 39 fg.).* Den Namen und die Erläuterung empfehle ich meinem ungelehrten Leser ganz besonders.

[239]) Zusammengesetzt (mit Auslassungen) aus *r. V.*, S. 305 bis 306 und 161. Eine wichtige Hauptstelle über Kant's Auffassung der Kategorien findet sich in der grossen Anmerkung der Vorrede zu den *M. N.;* niemand, der Kant's Lehre verstehen will, darf diese Stelle unbeachtet lassen. Eine Aufzählung der sogenannten Kategorien hielt ich im Vortrage für überflüssig und sogar störend; denn sie hätte mich auf rein metaphysisches Gebiet geführt, wogegen es mein Zweck war, bei der anschaulichen Vorstellung von Kant's Art zu denken zu verweilen. Am allerwenigsten brauchte ich mich um den Streit zu kümmern bezüglich der Anzahl der reinen Verstandesbegriffe. Ob Goethe das eine Mal eine einzige Grundfarbe, ein anderes Mal zwei oder auch drei und vier Grundfarben unterscheidet, ist von geringer Bedeutung; das Gestaltungsprinzip selbst ist das Entscheidende; der scheinbare Widerspruch in den Aussagen hilft, einen logisch nicht analysierbaren Gedanken — eine Idee — zu erfassen (vgl. S. 156). Dass Kant dagegen starr bei seiner Zwölfzahl der Stammbegriffe beharrte, hätte wohl in seinem Charakter begründet sein können und daher nicht mehr Bedeutung beansprucht als Goethe's wechselnde Angaben; es dürfte aber noch mehr aus der Richtigkeit und Bequemlichkeit seiner Methode herzuleiten sein. Dem Laien mag folgende Angabe reichlich genügen. Die logischen Urteile — die einem jeden unserer Gedanken zu Grunde liegen — lassen sich zu je dreien als solche über »Grösse«, über »Grad«, über »Verhältnis« und über »Wert« zusammenfassen. Kant hatte den einfachen Gedanken, dass einer jeden dieser zwölf Urteilsarten, »sofern sie auf Anschauungen angewendet werden« (!), eine besondere Form des begrifflichen Erkennens der Dinge entsprechen müsse, die man zugleich als einen nicht weiter zerlegbaren *Stammbegriff* des »zusammendenkenden« Verstandes bezeichnen dürfe: der Grösse liegen die Begriffe der Einheit, Vielheit, Allheit zu Grunde, dem Grade die der Wirklichkeit, Abwesenheit, Begrenztheit, den Verhältnisbeziehungen die der Beharrlichkeit, Ursächlichkeit, Wechselwirkung,

dem Werte die der Möglichkeit (und Unmöglichkeit), des Daseins (und Nichtseins), der Notwendigkeit (und Zufälligkeit). Von diesen zwölf Kategorien gehen die ersten sechs auf Gegenstände, die andern sechs auf Beziehungen; die ersten drei betreffen Gegenstände in der Anschauung (extensive), die zweiten betreffen Gegenstände in der Wahrnehmung (intensive), die dritten gelten den Beziehungen der Gegenstände zueinander (physisch), die vierten ihren Beziehungen zu uns (psychisch); folglich stellt die erste Gruppe drei reine, die zweite drei empirische, die dritte drei objektive, die vierte drei subjektive Stammbegriffe dar. Folgende Tafel kann vielleicht einige Dienste zur Veranschaulichung der grossen Linien des Schemas leisten:

| | rein und objektiv | | |
|---|---|---|---|
| Gegenstände in der Anschaunng (extensiv, mathematisch) | Einheit<br>Vielheit<br>Allheit | Beharrlichkeit<br>Ursächlichkeit<br>Wechselwirkung | Beziehungen auf einander |
| | **empirisch und subjektiv** | | |
| Gegenstände in der Wahrnehmung (intensiv, dynamisch) | Wirklichkeit<br>Abwesenheit<br>Begrenztheit | Möglichkeit<br>Dasein<br>Notwendigkeit | Beziehungen auf mich |

[240]) *R. V.*, § 16, S. 134 fg. (mit Auslassung zweier technischen Ausdrücke, die ungelehrte Leser nur verwirrt hätten.)

[241]) Wie Schiller sagt: »Die Natur selbst ist eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt« *(Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie)*.

[242]) Dies stimmt auch historisch; denn der Gedanke »die Welt ist meine Vorstellung« (aus unheilbarer Verkennung Kantischer Anschauungen entstanden) ist um mehrere Jahre älter als die Einführung des Willens als metaphysischen Grunddogmas. In den Skizzen aus früheren Jahren findet man erstere Lehre vollständig entwickelt; der Vorstellung wird aber nicht der Wille, sondern das Bewusstsein beigeordnet. Aus diesem »Bewusstsein« entwickelt sich dann die Vorstellung eines gewöhnlichen und eines »besseren Bewusstseins«, zuerst dem »höheren Bewusstsein« Goethischer Terminologie sehr ähnlich; dieses zwiefache Bewusstsein führt nun auf eine »Duplizität des Willens«, eine Bejahung und eine Verneinung, und erst hieraus entwickelt sich der Einfall, den Willen als das Primäre anzunehmen. — Im Zusammenhang mit den Ausführungen im Text ist namentlich folgendes Geständnis von Wert; Schopenhauer schreibt *(Memorabilien,* S. 724): »Aus dir

sollst du Natur verstehen, nicht dich aus der Natur. Das ist mein revolutionäres Prinzip.« Dieses Prinzip ist die buchstäbliche Wiederholung von Fichte's Unterfangen. Nach Kant dagegen ist, wie man gesehen hat, das eine ebenso falsch wie das andere, ebenso zwecklos und ungereimt und unkritisch; Natur und Ich versteht man nicht aus dem einen oder dem anderen, sondern nur an einander. Jedenfalls beweist dieser eine kurze Satz, dass Schopenhauer kein echter Jünger Kant's ist.

[234]) *R. V., 48, 54 etc.* Der »innere Sinn« ist bei Kant (siehe 2. Antinomie) eine besondere Bezeichnung für das anschaulich betrachtete Ich, deutet also auf die Vernunftseite, nicht auf die Sinnlichkeitseite des Verstandes.

[244]) *R. V.*, S. 48 (fragmentarisch).

[245]) *R. V.*, S. 49—50.

[246]) Schon vor langem nannte William Rowan Hamilton die Algebra »die Wissenschaft der reinen Zeit« *(the science of pure time).*

[247]) Nicht ohne Interesse ist folgende etymologische Tatsache. Das echt deutsche Wort für »gerade Linie« ist »Zeile« (mittelhochdeutsch zîl), und Zeile stammt aus der selben germanischen Wurzel *tî* wie Zeit! Indogermanisch lautet die Wurzel *dî,* und da ist es von Bedeutung,, dass die indische Göttin des unermesslichen Raumes *A-diti* hiess, also Zeit-lose; ohne Zeit kann kein Raum gemessen werden; das Unermessliche ist für ein metaphysisch beanlagtes Volk nicht das ungeheuer Grosse, sondern das, was ausserhalb aller Messbarkeit — ausserhalb »Zeile« und »Zeit« — liegt. (Nach Kluge, *Etymologisches Wörterbuch* und Wilke, *Deutsche Wortkunde.*)

[248]) *Bekenntnisse XI, 25.*

[249]) *Principes,* I. partie, § 57, p. 99. *Tempus est nihil praeter modum cogitandi.*

[250]) Siehe oben S. 246. Kein Geringerer als Schopenhauer urteilt ebenfalls: »Aus diesem wunderlichen Hauptstück vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe hat kein Mensch je klug werden können«, und hilft darüber hinweg mit der Versicherung, die »Sache führe an das Komische heran« und Kant's Lehre vom Schematismus sei »eine ganz unerweisliche und bloss willkürliche Annahme« *(Kritik der Kantischen Philosophie,* Werke, II, 532 fg. der Brockhaus- und I, 573 fg. der Reclam-Ausgabe).

[251]) Siehe S. 89 und 150 und 247.

[252]) Kant selber wendet das Wort »Symbol« in einer Bedeutung an, die an Allegorie gemahnt, wie das ja früher üblich war (siehe *Ur. § 59;* andere Stellen *p. V.*, Schluss des 2. Hptst. und *fg.,* ed. Hartenstein 1868, VIII, 541).

[253]) Man vgl. die schematische Figur S. 266.

[254]) Das oft genannte Kapitel »Von dem Schematismus« in der *Reinen Vernunft.*

[255]) So z. B. Francis Bacon von Verulam, der in dem ersten Kapitel des vierten Buches des *De augmentis Scientiarum* die Kopernikanischen Annahmen als mit den *principiis naturalis philosophiae recte positis* unvereinbar abweist. Ausführlicher in der *Descriptio globi intellectualis,* Kapitel 6.

[256]) Siehe *De l'infinito* Einleitung und ersten Dialog, wo es von der Wahrheit heisst, nur eine *picciola parte*, ein kleinster Teil, könne aus der Sinneswahrnehmung hergeleitet werden, hingegen wohne sie lebendig im Geiste *(nella mente in propria et viva forma)*, offenbare sich in den Syllogismen der Vernunft *(nell' intelletto per modo di principio o di conclusione)* und betätige sich im Wettstreit der Gedanken *(nella ragione per modo di argumentatione e discorso)*. — Wo nicht anders bemerkt, sind die italienischen Schriften Bruno's stets nach der einzig authentischen Ausgabe von Paul de Lagarde (Göttingen 1888) zitiert.

[257]) Siehe das 2. Kapitel des 1. Buches der *Metaphysik.*

[258]) Vgl. *Rigveda* 10, 39, Strophe 2, nach Geldner und Kaegi.

[259]) *Rigveda* 3, 62, 10. Das an den beiden betreffenden Orten gebrauchte Substantivum *dhî* heisst allerdings nicht einfach Erkennen oder Denken, sondern ein andächtiges Erkennen, ein frommes Denken, auch Kontemplation, Versenkung in heilige Gedanken, »Einsicht, Weisheit und Andacht noch als Eins gedacht«. Doch dass der oben dargelegte Zusammenhang zu Recht besteht, kann nicht bezweifelt werden; Agni, der eigentliche Lichtgott (als Feuer auf Erden, als Blitz in den Wolken, als Sonne am Himmel), wird kurzweg *medhâkâra,* d. i. »der Weisheit Wirkende« genannt (*Rigveda* 10, 91, 8). Überall also die Gleichstellung von Licht und Wissen. (Nach mündlichen und brieflichen Mitteilungen von Professor Leopold von Schroeder. Für den Nachweis der sicheren genetischen Zusammengehörigkeit des indischen Agni und des hellenischen Apollon verweise ich auf des selben Gelehrten leider bisher zu wenig beachtete Studie *Apollon-Agni* in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, N. F. IX, 3 und 4.)

[260]) *De gl'heroici furori,* gegen Ende des 4. Dialogs des 1. Teiles, ed Lagarde S. 664.

[261]) Vgl. Deussen, *Das System des Vedânta*, S. 128 und Çankara, *Die Sûtra's des Vedânta* (in Deussen's Ausgabe) S. 40.

[262]) Nach Zeller, *Philosophie der Griechen* 5 A., I, 1, 191 soll der von Aristoteles angeführte Satz: Θαλῆς φήϑη πάντα πληρη ϑεῶν εἶναι ohne Zweifel authentisch sein.

[263]) Die lateinischen Schriften Bruno's sind stets nach der Ausgabe von Fiorentino und Tocco zitiert.

[264]) Siehe *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* 1879, S. 16 fg., 64 fg. usw. und vgl. die vortreffliche Darstellung von Fechner's Leben und Lehren durch Kurd Lasswitz, 1896, S. 104, 132 fg., 144 fg. usw. Der Ausdruck »Tagesansicht« soll die Überzeugung

ausdrücken, dass alles belebt und »göttlich beseelt« sei, alles ein lebendiger »Hauch Gottes« (S. 16), wogegen die »Nachtansicht« die rein mechanische ist, wie sie die Naturwissenschaft meistens bekennt; diese Unterscheidung gemahnt an die Augustin's zwischen einer *cognitio matutina* und einer *cognitio vespertina.*

[265]) Besonders deutliche und dogmatisch präzise Stellen (ausser den bekannten in den *Passions*, in den *Principia* und in den *Méditations* und *Réponses*) finden sich in den Briefen, z. B. VIII, 299, 518 fg., 575 usw.

[266]) Vgl. Vâcaspatimiçra's *Mondschein der Sâmkhya-Wahrheit*, in deutscher Übersetzung von Richard Garbe, 1891, S. 104 fg.

[267]) a. a. O., S. 30.

[268]) a. a. O., hauptsächlich S. 106 fg.

[269]) *Discours de la Méthode*, 4. partie, I, 158.

[270]) Über die methodische Tragweite einer konsequenten Scheidung des »Vernunftwesens« von den »Dingen der Natur« vgl. *r. V.* 708 fg.

[271]) *Catapatha-Brâhmana* 10, 3, 3, 6.

[272]) J. J. Weber hat schon vor Jahren gezeigt, dass dieser Begriff des *Logos* — der so unvermittelt bei Heraklit auftritt, sodann im Neoplatonismus und in der Gnostik eine grosse Rolle spielt und im Christentum Aufnahme findet, wo er überall den Eindruck eines Fremden, Unverstandenen, »ohne Vorstufen« Auftretenden macht — unzweifelhaft aus Indien zu uns gelangt ist; denn dieser Gedanke der *Vâc* als des schöpferischen Prinzipes, das »von Anfang war« und »bei Gott war« und »durch das alle Dinge gemacht sind« (*Ev. Johannes* I, 1 fg.), ist so charakteristisch indisch, dass er vom Rigveda an bis zum heutigen Tag dort immer heimisch gewesen ist und inmitten vielfach wechselnder Vorstellungen beharrte. Was dieser Logos — der Genosse des Schöpfers und zugleich der Schöpfer selber, der heilige Geist, der »Himmel und Erde durchdringt« und der »wie der Wind dahinbraust«, von welchem niemand weiss, von wannen er kommt und wohin er fährt (*Rigveda* 10, 125) — was er überhaupt bedeutet, wird niemals ein Mensch aus der christlichen Dogmengeschichte erfahren; dazu gehört die genaue Kenntnis des indischen Geistes. Das Historische sehr vereinfachend, doch darum nicht minder buchstäblich wahr wäre die Behauptung, dass gerade in diesem Begriff des *Vâc-Logos* die grossartige, aber verhängnisvoll einseitige Tendenz des indoarischen Geistes sich kundtut, das Denken dem Schauen gegenüber zu betonen, das Wort dem Ding, das Subjekt dem Objekt und, ins Praktische übersetzt, die Rede der Tat. Der erhabene Gedanke des welterschaffenden Worthauches löste nach und nach die Welt selbst ganz auf, indem er die naiv mythologische Gleichsetzung von Denken und Sein ausschliesslich im Sinne des Denkens interpretierte. Gewaltsam versuchte im vergangenen Jahrhundert

ein Ähnliches durchzuführen Hegel. (Über die *Vâc* vgl. Weber's Aufsatz *Indische Studien* IX, 473 fg. und Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I[1], 146 fg. Vgl. auch Max Müller's Ansicht, dass auch Brahman ursprünglich »das Wort« hiess: *Three Lectures on the Vedânta Philosophy,* 1894, p. 147 fg. — Ein schwaches Echo der Vâc-Logos-Mythe aus grosser Ferne ist in dem sehr spät — erst nach dem Exil — redigierten ersten Kapitel der *Genesis* aufbewahrt: »Gott sprach: es werde« usw.)

[273]) Vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen* I, 665 fg., doch ohne dem verdienten Gelehrten die Verantwortung für meine Auffassung und Darstellung aufzubürden. Die letzte Stelle: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσϑαι οὐκ ἐϑέλει καί ἐϑέλει Ζηνὸς οὔνομα wird von den verschiedenen gelehrten Darstellern des Heraklit verschieden interpungiert und verschieden gedeutet, doch stimmen für dasjenige, was ich in meinem Vortrag einzig betonen wollte, Pfleiderer, Bernays, Schuster, Lassalle, Schleiermacher und neuerdings auch Patrick (*The fragments of the work of Heraclitus of Ephesus,* Baltimore, 1889, S. 100 und 120) und Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 1903, S. 72) mit Zeller vollkommen überein, und einzig Teichmüller weicht ab (*Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,* 1876, I, 127), indem er übersetzt: »Die Weisheit, Zeus genannt, will allein Eins heissen und will es auch nicht« — eine wenig sinnreiche Deutung, wogegen die andere sich von selbst in die Weltanschauung des Ephesers fügt. — Nebenbei und weil es in Bezug auf heutige Vorstellungen von Interesse ist, will ich bemerken, dass eine andere wissenschaftliche Hauptlehre Heraklit's — dass überall der Kampf das herrschende und bildende Prinzip sei (πόλεμος πατὴρ πάντων) — unzweifelhaft der iranischen Mythologie unmittelbar entlehnt ist. Mit besonderer Kraft der Anschauung gestaltet bald darauf Empedokles diese Lehre um zu der von der Liebe und dem Hass als den zwei Hauptkräften aller Bewegung. Genau die selben Mythen, nur auf ein reicheres Material angewandt, kleiden wir heute in die Worte »Kampf ums Dasein« und »Anziehung und Abstossung«.

[274]) Vgl. *Rigveda* X, 129.

[275]) Irgendwo erzählt auch Xenophon, Sokrates »habe es vermieden, spazieren zu gehen, da man von Bäumen und Gegenden nichts lernen könne«.

[276]) Vgl. Schiaparelli, *Die Vorläufer des Kopernikus im Altertum,* in deutscher Übersetzung in der *Altpreussischen Monatsschrift,* Jahrgang 1876, erschienen.

[277]) *Academica* II, lib. 1., § 8.

[278]) Siehe namentlich *Metaphysik* XII, 8. Thomas von Aquin schliesst sich diesem Gedankengang buchstäblich an. Auch für ihn ist Gott zunächst und zuvörderst der erste Beweger: *Oportet primum movens esse et hoc dicimus Deum;* das ist der Nus des Anaxagoras, weiter nichts. Ausserdem schliesst er aber mit Aristoteles, dass jeder

einzelne mit eigener Bewegung begabte Himmelskörper von einem besonderen »Geist« (hier *angelus* genannt) bewegt werde und dass, so viele Bewegungen es am Himmel gebe, so viele müsse es — durch sie verursacht — auf Erden geben: *omnis motus inferiorum a motibus corporum caelestium causatur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequentur* (vgl. *Compendium, cap. 3 fg., 126 fg. usw.*).

[279]) »Die Kreislinie ist die ursprünglichste, denn (!) sie ist die einfachste und vollkommenste« (Aristoteles,, *Physik,* VIII, 9).

[280]) Genau genommen sind die Hilfssphären, die sogenannten Epicyklen, folgendermassen vorzustellen: ein Planet läuft an einem kleineren Kreise herum, der (ideelle) Mittelpunkt dieses kleineren Kreises bewegt sich inzwischen an der Peripherie eines grösseren (ideellen) Kreises entlang, der Mittelpunkt dieses grösseren Kreises wieder an einem noch grösseren Kreise usw.

[281]) Für Varuna vgl. Leopold von Schroeder, *Indiens Literatur und Kultur,* S. 49 fg. und des selben Gelehrten noch nicht veröffentlichtes Werk über *Arische Religion.* Varuna ist eine uralte Vorstellung der Arier, die in den ältesten Hymnen des *Rigveda* schon im Entschwinden begriffen ist, um konkreteren Gottesvorstellungen Platz zu machen. Für *asad* vgl. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I[1], 198, 202.

[282]) Man wird bemerken, dass ich das Wort Organicismus als Bezeichnung für eine philosophische Auffassung der sichtbaren Welt einführe, da mir daran liegen musste, wie das Organ dem Atom ebenso auch dem Atomismus als Anschauung die entgegengesetzte Anschauung mit einem einzigen, ähnlich gebildeten Worte gegenüberzustellen.

[283]) Wertvoll ist die Art der Unterscheidung zwischen »mechanisch« und »dynamisch« in den *Briefen* Kant's, III, 33.

[284]) Heute haben die Darwinianer ihre logischen Ansprüche noch weiter herabgesetzt. In seinen *Vorträgen über Deszendenztheorie,* 1902, lehrt August Weismann, Band I, Seite 213, dass die Blumen mit trichterförmigen Blüten sich die Insekten mit langen Saugrüsseln herangezüchtet haben, und Band I, Seite 217 lehrt er, die betreffenden Blumen seien »von den Insekten hervorgerufen«; und Seite 221 lehrt er beides zugleich: »Man kann also wohl sagen, dass die Blumen, indem sie nach dieser oder jener Richtung abänderten, sich bestimmte Besucherkreise gezüchtet haben, aber auch umgekehrt, dass bestimmte Insektengruppen sich bestimmte Blumen gezüchtet haben«. Ja, freilich, »sagen« kann man, was man Lust hat; es ist *bonnet blanc, blanc bonnet,* oder, wie der englische Volksmund unehrerbietig sich ausdrückt, *you pays your penny and you takes your choice.*

[285]) Z. B. *Origin of Species,* chapter 2, letzter § vor dem *Summary: »a number of species are now manufacturing . . . . many of the species already manufactured . .«.*

[286]) a. a. O., erster §.

[287]) Dieses Naturgesetz alles Lebenden, von Goethe geahnt und in seinem Gedichte *Athroismos* als »aller Bildung Schlüssel« bezeichnet, wurde zuerst von Cuvier in seinem *Discours sur les Révolutions de la surface du globe* (p. 25 fg. der Ausgabe von 1825) mit voller Deutlichkeit formuliert: »*Tout être organisé forme un ensemble, un système unique et clos, dont les parties se correspondent mutuellement et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Aucune de ces parties ne peut changer sans que les autres changent aussi; et par conséquent chacune d'elles, prise séparément, indique et donne toutes les autres.*«

[288]) Das sind die Männer, die Goethe »die Umfassenden« nennt (*W. A. 6, 302).*

[289]) *Bekenntnisse einer schönen Seele.*

[290]) *Zur Morphologie,* Verfolg, Abschnitt »Aphoristisches«.

[291]) *Geschichte der neueren Philosophie,* 2. Aufl. I, 77. In den *Heroici furori* (Einleitung) warnt Bruno vor einer allzu intensiven Versenkung in den Einheitsgedanken auf Kosten der Vielheit; blind werde man, sagt er, *da troppo alta contemplatione de l'unitá, che ne fura alla moltitudine* (S. 617).

[292]) In *La cena de la ceneri* p. 163 führt Bruno aus, die Gestirne bewegten sich aus einem »innewohnenden Prinzip, welches die eigene Seele ist«, und diese Seele sei nicht bloss eine »empfindende«, sondern eine »intellektuelle«, mehr noch als die Menschenseele. *Muovensi dumque la terra et gli altri astri secondo le proprie differenze locali dal principio intrinseco che é l'anima propria. Credete (disse Nundinio) che sii sensitiva questa anima? Non solo sensitiva, rispose il Nolano, ma ancho intellettiva; non solo intellettiva come la nostra, ma forse ancho piu.*

[293]) *Articuli adversus mathematicos, membrum 3., § 36* ($I^3$, p. 26). Sehr merkwürdig ist es, wie er das All-Eins zur Begründung der unzählbaren Einheiten verwendet. *Non igitur falsa, sed altior quam a triviali Peripateticorum sensu perceptibilis, fuit illa Xenophanis et Parmenidis sententia: E n s unum, immobile, quod in rei veritat idem et principium et principiatum; sicut substantialiter praeter unitatem nihil est numerus; quod non est unum, nihil est; ergo unum est ens, unum est verum, multitudo vero relinquitur ut accidens, ut vanitas, ut non ens: ita intelliges ubi monadis vocem audies: s u m q u o d e s t. Ut ergo praeter monadem nihil est, praeter atomos et puncta nullum est quantum, ita et praeter minimi proportionem et definitionem nulla est mensura, nullus est geometra et nulla consequenter philosophia.* Wahrlich, eine beneidenswerte Kunst der Dialektik! Zuerst wird angenommen, nur der absoluten Einheit komme Sein zu, die Vielheit sei eitel Einbildung, sei das Nichts, und daraus wird dann mit »ergo« gefolgert, dass es *praeter atomos* (Atome, Mehrzahl) nichts geben könne. Hier von

Widerspruch zu sprechen, ist leicht, interessanter ist es wahrzunehmen, dass ein solcher Gedankengang uns den Punkt mathematisch genau aufdeckt, wo die Diagonale von dem nach innen gerichteten Denken zu dem ebenfalls nach innen gerichteten und darum zu seinem Denken sozusagen unsymmetrischen Schauen den Geist Bruno's durchquert.

[294]) *Si ergo contemplatio naturae vestigia persequitur, a minimo incipiat, et in minima speculando consistat, et in minimum contemplando desinat oportet* (*De triplici minimo* I, 4, Anm., ed Tocco I[3] p. 149). Bruno wendet allerlei Bezeichnungen für das Atom an, je nachdem er es ins Auge fasst: *monas* (Monade, d. h. Einheit) nennt er es, wenn er es als Seelisches betrachtet, *Minimum* (ein Kleinstes), wenn er die physikalische Mindestmenge bezeichnen will, *Punctum* (der Punkt), wenn es sich um geometrische Anschauung, *Unum* (Eins), wenn es sich um arithmetische Berechnung handelt . . . . . Doch die Unterscheidung ist nicht sehr scharf durchgeführt, und der Begriff *Atomos* (oder *Atomus,* wie Bruno schreibt) ist jedem der übrigen synonym, wie es die vielzitierte Stelle, *De Minimo I, 2: Minimum substantia rerum est . . . . hinc monas, hinc atomus* bezeugt.

[295]) *De Anima,* I. Buch, 2. Kap. gegen Schluss.

[296]) . . . *censet imagines divinitate praeditas inesse universitati rerum* . . . (Cicero, *De natura Deorum 1, 43.*)

[297]) Man vgl. seine *Atomenlehre.*

[298]) Siehe die ganze Schrift *De l'infinito;* z. B. S. 389: *Cotal spacio lo diciamo infinito, perche non é raggione, convenienza, possibilitá, senso ò natura che debba finirlo; in esso sono infiniti mondi etc.*

[299]) Interessant ist die Stelle *Metaphysik V, 17,* wo Aristoteles Grenze und Gestalt als Synonyme aufstellt: »Grenze heisst die Form dessen, was Grösse hat« (nach der Übersetzung von Bonitz, S. 108).

[300]) Siehe namentlich *Physik III, 7.* Bruno's entgegengesetzte Anschauung findet bündigen Ausdruck in folgendem Ausspruch: *principium et fundamentum errorum omnium, tum in physica tum in mathesi, est resolutio continui in infinitum* (*De triplici minimo et mensura,* I, 6, ed. Tocco I[3], 153).

[301]) Über die Atome und den leeren Raum eine einzige Stelle statt vieler: *ma philosophie ne réfute rien autre chose que cette philosophie creuse et subtile composée de vide et d'atomes, qu'on a coutume d'attribuer à Democrite et à Epicure, ou quelques autres qui lui ressemblent, et qui ne me regardent point du tout* (Bf. vom 27. 11. 1637, VI, 338). Hierzu vergleiche man namentlich § 202 des vierten Teiles der *Principia.* Was die »Kräfte« anbelangt, so wird Descartes nie müde, seinen Spott auszugiessen über diejenigen, welche »den Körpern auf diese Weise kleine Seelen zuschreiben«

und z. B. »die Schwerkraft den Dingen etwa in ähnlicher Weise beilegen wie das Denken dem Menschen« (vgl. z. B. IX, 104, 133).

[302]) Man vgl. die *4. Méditation* (éd. Cousin I, 303), wo er über diese Frage sagt: *je suis entièrement indifférent à le nier ou à l'assurer, ou bien même à m'abstenir d'en donner aucun jugement.* Und wenn jemand den Einwurf machte, das sei nur ein vorläufiges Zugeständnis, das in der *6. Méditation* vollinhaltlich zu Gunsten des absoluten Dualismus zurückgenommen werde, ich würde ihn auf den schönen Brief, Band VIII, S. 568 fg. verweisen, wo der selbe Gedanke mehrere Jahre später durchgeführt wird.

[303]) Haeckel's Weltbild bedeutet einen Rückfall in unverfälschte Mythologie plumpster Art, plump nämlich, weil sie nicht intuitiv, aus Kraft der Anschauung, sondern räsonnierend zu Werke geht und weil — im Unterschied von den Mythologien kindlicher Naturvölker — ihre haarsträubend kühnen Gleichnisse ebensowenig mit der Anschauung wie mit der Logik übereinstimmen. Das ist weder Dichtung noch Wissenschaft noch Philosophie, sondern ein totgeborener Bastard aus allen dreien.

[304]) Gegen die Behauptung, Descartes' Denken sei rein nach aussen gerichtet gewesen, könnte allenfalls ein hyperkritischer Buchstabenreiter den Einwurf richten, er habe öfters von der Unendlichkeit in einem Sinne gesprochen, der mehr an Bruno als an Aristoteles gemahnt. Doch wer Descartes wirklich kennt, weiss, dass er das Unendliche lediglich als eine notwendige Eigenschaft Gottes vertritt — also rein theologisch — in der Wissenschaft dagegen genau die selbe Unterscheidung aufstellt, die später Kant so meisterhaft ausführte und kritisch verwertete, zwischen einem *Infinitum* (Unendlichen) und einem *Indefinitum* (Nichtbeendeten). Bruno verdankt seine so schwärmerisch vorgetragene Lehre vom Unendlichen dem Kardinal Cusa, und gerade gegen Cusa wendet sich Descartes und stellt ihm seine eigene abweichende Anschauung entgegen: *Je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement; en quoi il y a une différence assez remarquable: car pour dire qu'une chose est infinie, on doit avoir quelque raison qui la fasse connaître telle, ce qu'on ne peut avoir que de Dieu seul; mais pour dire qu'elle est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes* (Brief vom 6. 6. 1647, X, 46. Man vergleiche auch die *Oeuvres inédites I, 67).*

[305]) *Geschichte der Farbenlehre,* I. Abt., 2. Abschn. und II. Abt., 2. Abschn.

[306]) *Geschichte der Farbenlehre,* Abschnitt *Renatus Cartesius.*

[307]) Erster Band, erstes Heft genannter Zeitschrift, S. 52.

[308]) Vgl. *Lo spaccio* S. 407 und an vielen anderen Orten.

[309]) Einige beschränkte Fachleute haben mir aus diesem Satz (und einigen ähnlichen) einen schweren Vorwurf machen wollen, obgleich doch der Zusammenhang und das ganze Buch deutlich

zeigen, dass solche Worte wie »unser Geist ist organisiert« nur allegorisch gemeint sein können (1908).

[310]) *Geschichte des Materialismus,* 2. Buch, Abschnitt 1, S. 376 der Ausgabe von 1881.

[311]) *Prolegomena,* Schluss der Vorrede. Man muss den ganzen Absatz lesen über die »Gemächlichkeit oder Blödsichtigkeit« derjenigen, welche »in Fragen der Metaphysik dreist entscheiden«, ohne dass sie die »echten kritischen Grundsätze« nur verstanden hätten.

[312]) *Histoire du peuple d'Israël,* 13. éd., I. 49.

[313]) Vgl. den *Brief an Louis de Balzac* vom März 1631, VI, 199.

[314]) Dieser Zusammenhang war lange ungeahnt, weil Bruno's Schriften nirgends zu haben waren; noch gegen 1810 klagte Goethe, sie seien nicht aufzutreiben (VIII, 189 fg.); lange Zeit hindurch scheint er nur das gekannt zu haben, was in Bayle's *Dictionnaire* zitiert ist, also im ganzen sechs kurze Stellen (vgl. Schöll, *Briefe und Aufsätze von Goethe,* S. 101). Erst 1820 erschien, von Richard Wagner's Onkel Adolf Wagner besorgt, eine Ausgabe der italienischen Schriften; die lateinischen liegen seit kaum zehn Jahren vollständig vor.

[315]) *Republik,* 7. Buch 525—527.

[316]) Höchst bezeichnend für Spinoza's Verständnis ist auch die Tatsache, dass er nur Teil 1 und 2 der Prinzipien abhandelt, also den ganzen *monde visible* auslässt, dasjenige, worauf es dem Descartes ankam. Kant, der sich wenig mit Philosophen befasst, hat doch einmal in einer Anmerkung seinem Unmut über Spinoza's »über alle Grenzen gehende Anmassung« Ausdruck gegeben und die Ungeheuerlichkeit seiner mathematischen Methode hervorgehoben. Für Kant ist Spinoza's Philosophie der reine Typus einer Denkart, die in allem und jedem echter wissenschaftlicher Kritik der Erkenntnis widerspricht (vgl. *Was heisst sich im Denken orientieren?).* Spinoza scheint überhaupt der einzige Mensch zu sein, gegen den der massvolle, stets zur Anerkennung fremder Verdienste geneigte Kant zeitlebens eine unüberwindliche Antipathie gefühlt hat (man vgl. Professor Friedrich Heman's Arbeit über *Kant und Spinoza* in den *Kantstudien,* Band V, namentlich Seite 291).

[317]) Der englische Philosoph Jowett, der berühmte Übersetzer Plato's, hat sehr richtig bemerkt: »Die Lehre Spinoza's kann im ganzen als jüdische Religionslehre, ins Abstrakte übertragen, beschrieben werden« (*The Dialogues of Plato,* 3. ed., II, 21). Auch J. Freudenthal, der neueste Biograph Spinoza's, stellt fest, dass die Eindrücke der spezifisch jüdischen Religionsphilosophie in seinem Geiste unauslöschlich haften blieben (nach einem Bericht über *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* 1904, in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung 26. 7. 1904).

[318]) Man vgl. die *Autobiography,* ed. 1873, S. 242 und 144.

[319]) *De Immenso et Innumerabilibus,* lib. V, cap. 12, Vers. 1 (Band I², S. 154).

[320]) *3. Enneade,* Buch 8, Kap. 4.

[321]) *Schriften,* 5. Aufl., 1837, III, 249.

[322]) Diese aus dem Vorwort zu den *Principia* entnommenen Äusserungen lauten im lateinischen Urtext: *Facile enim observatu est in Magistellis, ipsos per eam* (nämlich die *philosophia vulgaris) rectae rationis minus reddi capaces, quam forent si eam nunquam attigissent . . . . Unde concluendum est, eos qui quamminimum didicerunt illorum omnium quae hactenus nomine Philosophiae insiquiri solent, ad veram percipiendam quammaxime esse idoneos . . . . . quo plus in ea desudarunt, tanto solere ad verum percipiendum ineptiores esse.*

[323]) *De la causa,* S. 277. »Es ist nicht gestaltet noch gestaltbar, nicht begrenzt noch begrenzbar; noch kann man es eine Form nennen, denn es formt und gestaltet auch nichts andres.«

[324]) Vgl. den *Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre, W. A., II, 7, 223* und *Aphoristisches zur Morphologie,* daselbst *6, 216.*

[325]) Ich zitiere nach Max Müller's englischem Text: *There is one eternal Thinker, thinking non-eternal thoughts (The Upanishads II, 19).* Über die völlig abweichende Deutung, welche die indischen Kommentatoren geben und auch Deussen an der betreffenden Upanishadstelle (5. Vâlli, Strophe 13) annimmt (siehe *Sechzig Upanishad's des Veda,* S. 283), vergleiche Max Müller's Erläuterungen zu dem gleichlautenden Vers der *Svetâsvatara-Upanishad,* in dem selben Band S. 264, Anm. 4.

[326]) Besonders deutlich auseinandergelegt in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft,* erster Absatz der Seite 370.

[327]) *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, § 5.*

[328]) *Was heisst: sich im Denken orientieren?*

[329]) Da der Ungelehrte im Gegensatz zum Gelehrten für jede Behauptung seine Beweise anführen muss, setze ich die betreffende Stelle her: *La veritá é quella entitá che non é inferiore á cosa alchuna: perche se vuoi fengere qualche cosa avanti la veritá, bisogna che stimi quella essere altro che veritá, et se la fingi altro che veritá, necessariamente la intenderai non haver veritá in se et essere senza veritá, non essere vera: onde conseguentemente é falsa, é cosa de niente, é nulla, é non ente. Lascio che niente puó essere prima che la veritá, se non é vero che quello sia primo et sopra la veritá, et cotal vero Essere non puó essere se non per la veritá. Cossi non puó essere altro insieme con la veritá et essere quel medesimo senza veritá: per cio che se per la veritá, non é vero, non é ente, é falso, é nulla. Parimente non puó essere cosa appresso la veritade: perche se é dopo lei, é senza lei, se é senza lei, non é vero, perche non há la veritá in se; sara dumque falso, sará dumque niente. Dumque la veritá é avanti tutte le cose, é con tutte le cose, é dopo tutte le*

*cose etc.* Diese Worte spricht Sophia, die verkörperte Weisheit; ich glaube, die eine Stelle genügt, die »Modernität« dieses Geistes zu charakterisieren; man braucht nur etwa Descartes' *Règles pour la direction de l'esprit* daneben zu halten, damit man begreife, worin der Unterschied liegt.

[330]) Siehe die *Summa terminorum metaphysicorum* an verschiedenen Stellen.

[331]) Vgl. *Acrotismus,* Art. XXI, I[1], 117 fg.

[332]) Ich verweise auf die Namenregister in Vorländer's Ausgaben dieser beiden Werke. (*Notabene:* eine Hauptstelle über Hume in der *Kritik der reinen Vernunft* ist unter »Skeptiker« gebucht und mit dem Druckfehler S. 781 statt 786.)

[333]) *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,* 3. Abschnitt, § 4.

[334]) Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno da Nola, 1868,* p. 362 seg.

[335]) Originalausgabe, 1804, S. 23, Ausgabe von Alfons Hoffmann, 1902, S. 17.

[336]) Siehe Vorrede und Anhang der *Prolegomena* (1783), *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786), *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790), *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre* (1799), *Briefe* usw.

[337]) *Der einzige mögliche Beweisgrund* usw., 2. Abt., 5. Betrachtung, § 2.

[338]) Reicke, *Kantiana*, S. 164.

[339]) Vgl. hierzu die Bemerkungen in der Vorrede zu diesen Vorträgen, S. 5.

[340]) *Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765 bis 1766.*

[341]) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze usw.,* Einleitung und Zweite Betrachtung.

[342]) In Hartenstein's 1868er Ausgabe VIII, 624.

[343]) Charakteristisch ist es, dass Kant in seinem *Kurzen Abriss einer Geschichte der Philosophie (Logik IV)*, als er zu Descartes gelangt, das *cogito ergo sum* und andere Tüfteleien, die noch heute unsere Handbücher ausfüllen, gar nicht erwähnt, sondern lediglich das eine hervorhebt, Descartes habe »viel dazu beigetragen, dem Denken Deutlichkeit zu geben durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntnis setzte.«

[344]) Vgl. z. B. *Summa terminorum metaphysicorum*, ed. Tocco I[4], p. 113 fg.

[345]) Siehe a. a. O. weiter, und namentlich *De imaginum, signorum et idearum compositione, praefatio,* II[3], 90.

[346]) *Summa terminorum metaphysicorum*, ed. Tocco I[4]. 104.

[347]) Bruno's Zusammenhang mit den Neoplatonikern ist ein so enger, dass er in seinen besten Schriften manchmal dem Plotin Seite für Seite und Bild für Bild folgt, wovon man sich mit Hilfe der Anmerkungen zu Lasson's deutscher Ausgabe des *De la causa* leicht überzeugen kann; siehe auch Bartholmèss, *Jordano Bruno II, 320: Lorsqu'on compare Bruno avec les néo-platoniciens d'Alexandrie, il faut renoncer à citer, parce qu'il faudrait noter chaque page.* Zunächst aber knüpft Bruno mit seiner Lehre von der Unendlichkeit des Raumes, der Bewegung der Erde und den zahllosen bewohnten Welten an Lukrez an und an den Hauptlehrer seiner Jugendjahre, Kardinal Nicolaus von Cusa (gestorben 1464, neun Jahre vor der Geburt des Kopernikus), worüber man dessen *De docta ignorantia*, Buch 2, Kap. 12 und die zusammenfassende Schrift von F. J. Clemens *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, 1847, S. 142 fg. vergleichen wolle. Bei dieser Gelegenheit muss ich darauf aufmerksam machen, dass zu Bruno's Lebzeiten die Werke des Kopernikus noch nicht auf dem Index standen und Cusa's Werke hohes Ansehen genossen; somit glaube ich, dass Bruno als Häretiker, als Pantheist und als Verteidiger der Magie, nicht als Philosoph und Naturforscher von der Inquisition verdammt worden ist. In den vor kurzem bekannt gewordenen *Opera inedita* des Bruno behandeln zwei Schriften ausführlich die Magie und die Astrologie; es sind dies *De magia et Theses de magia* und *De magia mathematica.* Doch auch in den längst bekannten Werken, sowohl in den italienischen (siehe namentlich *De la causa* p. 204, 237 und *Lo Spaccio* p. 530, 532) wie auch in den lateinischen (siehe namentlich *Sigillus sigillorum* p. 165 und 197 bis 199), finden sich Stellen genug, die Bruno's Glauben an die Magie, der eng mit seiner ganzen Auffassung der Natur zusammenhängt, bezeugen. In dem *De imaginum, signorum et idearum compositione* (ed. Tocco II[3], 90) lesen wir: *Ille qui in se videt omnia, quique est omnia idem . . . . . Tunc ut possibile esset intelligere omnia, non esset etiam difficile omnia facere.* Im *Sigillus sigillorum* lehrt er die *transfusio virtutis ab una potentia in aliam* (II[2], 176). Hier ist es interessant, daran zu erinnern, dass Roger Bacon drei Jahrhunderte früher eine Schrift *De nullitate magiae* verfasst hatte. Dass Bruno ein »Stern« war, wird niemand, der ihn kennt, in Abrede stellen; aus solchen Zügen lernt man aber zwischen Morgensternen und Abendsternen unterscheiden. — Nicht unwichtig ist es, in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass Bruno, wenn er auch kein kirchlich einwandfreier Katholik war, noch weit weniger Sympathie für die Reformation und ihre Lehren bekundete. In dem grossen Streite über Glauben und gute Werke steht er auf Seite des Papstes gegen Luther und nennt des letzteren Auffassung *una vana, bovina et asina fiducia,* einen nichtigen, ochsenmässigen

und eselhaften Glauben! Und die Reformation in Bausch und Bogen belegt er mit dem Kosenamen *macchia del mondo,* Schandfleck der Erde, und erfleht von Gott: *che le dissipe, disperda et annulle et spinga con qualsivolga forza, braccio et industria sino à la memoria del nome de tanto pestifero germe,* dass er die Reformierten zerstreue, zerstöre, vertreibe und vernichte, gleichviel welche Gewaltmittel, welche Waffen, welche List dies erfordern möge, bis selbst die Erinnerung an den blossen Namen eines so pestilentialischen Geschlechtes ausgelöscht sei *(Lo Spaccio, 2. Dialogo, 1. parte,* p. 462—468). Wie man sieht, diese »Religion der Wissenschaft« verspricht eine eigentümliche Toleranz.

[348]) . . . *si Dio non é la natura istessa, certo é la natura de la natura . . . (Italienische Schriften* p. 533*); Dio é vicino, con se, et dentro di se, piu ch'egli medesimo esser non si possa: come quello ch'é anima de le anime, vita de le vite* (p. 700)*; abbiamo dottrina di non cercar da divinitá rimossa da noi, se l'abbiamo appresso di noi, anzi di dentro piu che noi medesimi siamo dentro a noi* (p. 128) . . . *tutti sono principalmente, realmente et finalmente uno ente, una cosa medesima* (p. 483). Diese Zitate sind, das erste und letzte aus dem *Spaccio de la bestia trionfante* (3. Dialog, 2. Teil und 2. Dialog, 2. Teil), das zweite aus den *De gl'heroici furori* (2. Teil I, 4), das dritte aus der *Cena delle ceneri* (1. Dialog).

[349]) »Durch die Natur ergiesst sich Gott in die Vernunft; die Vernunft steigt an der Natur hinauf zu Gott« *(De triplici minimo* I³, 136). Vgl. *De la causa, principio et uno* p. 283: . . . *é una et medesima scala, per la quale la natura descende alla produttion de le cose, et l'intelletto ascende alla cognition di quelle; l'uno et l'altra da l'unitá procede all'unitá . . . . .*

[350]) *L'anima de l'huomo é medesima in essenza specifica et generica con quella de le mosche, ostreche marine et piante (Cabala del cavallo Pegaseo,* S. 585).

[351]) Siehe den ganzen Anfang des 5. Dialogs des *De la causa,* wo das in allen italienischen und lateinischen Schriften hundertmal Wiederholte zusammengefasst und mit grossartigem Schwunge vorgetragen wird.

[352]) *Nomen unum omnia significans, Ratio una omnia considerans, omnia unus desiderans Appetitus (De monade, cap. 2).*

[353]) *Summa terminorum metaphysicorum I⁴, 117.*

[354]) *De gl'heroici furori* (1. T., 2. Dial., S. 634).

[355]) . . . *l'unitá é uno infinito implicito et l'infinito é la unitá explicita (Lo spaccio* p. 454, und an vielen anderen Stellen).

[356]) *Nativitas est expansio centri, vita consistentia sphaerae, mors contractio in centrum (De triplici minimo* I, 3, Anmerk., ed. Tocco I³, 143).

[357]) *Nrisinha-uttara-tâpanîya-Upanishad, 9. khanda* (Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda,* 1897, S. 797).

[358]) *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 4, 22 (a. a. O., S. 479).

[359]) Meister Eckhart, *Predigt 98* (ed. Pfeiffer, S. 316).

[360]) . . . *della monade che é la divinitade, procede questa monade che é la natura, l'universo, il mondo, dove si contempla et specchia come il sole nella luna* (*De gl'heroici furori,* 2. Teil, Ende des 2. Dialogs, S. 724.)

[361]) Vgl. *De Immenso, liber VIII, cap. 10* (I², 314); *De triplici minimo* Th. 1., Gesang 4., Vers 18—19, und *Summa terminorum metaphysicorum* I⁴, 73: *Deus est substantia universalis . . . . Sicut enim Natura est unicuique fundamentum entitatis, ita profundis naturae uniuscuiusque fundamentum est Deus.*

[362]) Einmal treffen wir Bruno auf Descartesschem Wege: *evidens est, Deum non decipere nec decipi . . . ita . . . absque ulla haesitatione evidens esse censendum est, quidquid ille proponit credendum esse verum etc.* (I⁴, 100). Nur zieht er keinen erkenntnistheoretisch verwertbaren Schluss daraus, sondern nur das abstrakte Axiom, die Natur, welche entweder Gott selber sei oder die in den Dingen offenbarte göttliche Kraft *(aut Deus ipse, aut divina virtus in rebus ipsis manifestata),* werde niemals im Widerspruche mit dem Wort und Willen Gottes befunden werden *(non opponitur verbo Dei etc.),* womit wir wieder bei dem angelangt sind, was Kant »Geschwätzigkeit« nennt.

[363]) *Articuli adversos mathematicos, membr. 3, art. 1 § 4, § 23.* Wogegen Kant *(r. V. 440)* erinnert: »Das Einfache (d. h. also das Unteilbare) ist nicht mehr Materie«; folglich kann es auch kein Element abgeben zum Aufbau der sichtbaren Welt.

[364]) *De triplici minimo,* Anmerkungen zu I, 6 (I³, S. 151—154). Für Bruno's Minimumlehre ist namentlich dieses Werk (vor allem das erste Buch *De minimi existentia* und das dritte *Inventio minimi*) und *De Monade numera et figura* zu studieren. ausserdem die vorhin genannten *Articuli adversos mathematicos.* Die lichtvollsten Aufklärungen über diese Frage der unendlichen Teilbarkeit — eine Frage, die natürlich nur metaphysische Beantwortung zulässt — findet der Leser bei Kant *M. N.,* 2. Hptst., 4. Lehrsatz, Anmerkung 2.

[365]) *Omnium corporum vis est in sphaera, omnis sphaerae vis est in circulo, omnis circuli vis in centro, vis omnis visibilium est in invisibili. Minimum quantitate est virtute maximum, sicut potentia totius ignis in virtute scintillae ignis sita est. In minimo ergo, quod est absconditum ab oculis omnium, etiam sapientum et fortasse Deorum, vis omnis est; ideo ipsum est maximum omnium (Articuli adversos mathematicos,* M. 3., § 26. ed. Tocco I³. 24).

[366]) *Üg. I. 125.* Man vgl. Çankara's Ausführungen in den *Sûtra's des Vedânta, II, 1, 29.*

[367]) *r. V. I, V* und *II, 730.* Den Vergleich unserer Vernunft mit einer Sphäre (im Gegensatz zu der sonst angenommenen »un-

bestimmbar weit ausgebreiteten Ebene«) hat Kant selbst flüchtig angedeutet, a. a. O., S. 790.

[368]) *r. V. 784.* Etwa tausend Jahre früher hatte Çankara, der Geistesverwandte Plato's und Kant's, geschrieben: »Bei den Erkenntnissen aus Reflexion nun lehrt der eine so und der andere so, und es ist allgemein bekannt, wie sehr sie sich widersprechen. Denn was der eine Denker als die vollkommene Erkenntnis aufstellt, das wird von einem anderen wieder niedergerissen, und was dieser aufstellt, das reisst wiederum ein anderer nieder, wie das ja allbekannt ist« (*Die Sûtra's des Vedânta,* von Paul Deussen übersetzt, S. 277).

[369]) Eine andere bemerkenswerte Stelle lautet: *Non est Deus vel intelligentia exterior circumrotans et circumducens; dignius enim illi — debet esse internum principium motus . . . (De Immenso,* V., 12, Anm., ed. Fiorentino I², 158).

[370]) *M. N., III,* Anmerk. zu Lehrsatz 2. Und vgl. *r. V., 404, 408* usw.

[371]) »Die Seele kann mit dem Leibe nicht vermischt sein . . .« *(De anima 3, 4).*

[372]) *P.,* Anhang. Die elementarste Unterscheidung zwischen Ding und Erscheinung, für Ungelehrte berechnet, findet der Leser in *G.,* 3. Abschn., 3. Titel; er schlage auch *Anthropologie § 7* nach. Der Leser, der aus dem vorigen Vortrag Interesse für Descartes geschöpft hat, lese auch behufs Vergleichung mit Kant dessen ganze dritte *Méditation.* Die eine Hälfte der kritischen Einsicht besitzt Descartes vollkommen: *Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi* . . . .; da ihm aber die ergänzende Kritik des Ich als ebenfalls »Erscheinung« fehlt, verfällt er wieder in Abstraktheiten und Dogmatismus.

[373]) Man vgl. *N., I, 209, Br., I, 129, r. V., 533, idem I, 359* usw.

[374]) Bf. an Tieftrunk vom 5. April 1798.

[375]) Die ausschlaggebende Bedeutung des Begriffes der »Methode« für Kant's Denken und System kommt erst im letzten Vortrag ausführlich zur Sprache.

[376]) Vgl. die Vorbereitung auf diese Erkenntnis und das Zitat aus Schiller am Schlusse des vorigen Vortrags, S. 262 und 274.

[377]) Siehe Jachmann, Ende des 8. Briefes.

[378]) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen,* Abschnitt III gegen Ende und II ganz am Anfang. Für »sie« muss man an vier Stellen des ersten Zitats jedenfalls »er« lesen.

[379]) Nach *Phaidros 245 A.*

[380]) Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα . . . . *Phaidr. 265 D).*

[381]) »Von Natur ist Plato vor allem ein von Liebe Besessener;

er ist es von der Wiege bis zum Grabe, unabänderlich; und da die Liebe sich notwendigerweise zunächst auf sichtbare Gestalten richtet, so führte diese »Liebesschule« (τὰ ἐρωτικά, wie er sie selber nennt) zu einer exquisiten Ausbildung der Sinne« *(Plato and Platonism,* 1901, S. 134). — Für den Ausdruck τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά vgl. *Republik 403 C.*

[382]) In Pater's genanntem Werke ist das ganze Kapitel *The Genius of Plato* zu vergleichen.

[383]) *Gastmahl* 210—211 und vgl. *Phaidros* 247 fg. Bemerkenswert ist es, wie im *Gastmahl* die Liebe in der ganzen Natur auf allen Stufen verherrlicht wird, von der Harmonie der toten Elemente und Kräfte, die Eryximachos, der Arzt, preist, bis zu den Ahnungen letzter Erkenntniswahrheiten in Liebe und Zeugung, wie sie Sokrates der Diotima in den Mund legt. (Die bei Diederichs erschienene Verdeutschung dieses unsterblichen Meisterwerkes durch Rudolf Kassner sei bei dieser Gelegenheit allen Ungelehrten warm empfohlen. Trotz einiger bedenklichen Gewaltsamkeiten ist diese Übersetzung so lebendig und künstlerisch schön, dass sie mehr als andere geeignet scheint, Liebe und Verständnis einzuflössen.)

[384]) *Die Entstehung der neueren Ästhetik,* 1886, S. 357. Stein wusste nicht, dass ein Typus »Dionysoplato« tatsächlich existiert hat und weitverbreitet gewesen ist; ihn interessierte das Paradoxon, dass man einen trunkenen Dionysos für ein Bildnis Plato's hatte halten können; jetzt haben aber ägyptische Urkunden aus der Zeit Kaiser Hadrian's gezeigt, dass der Διονυσοπλάτων eine bekannte Figur war, entsprungen aus einer weitverbreiteten Vorstellung (vergl. die *Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung* vom 26. 2. 1903).

[385]) Näheres hierüber gegen Schluss des Vortrages.

[386]) Vgl. hierzu Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie,* 1879,, S. 16 fg.

[387]) *Briefe zu Beförderung der Humanität,* Nr. 79; nach der ursprünglichen, später von Herder veränderten Fassung (*Sämtliche Werke,* Ausg. von Suphan, XVIII, 324).

[388]) Auflage von 1804, S. 193; Ausgabe von Hoffmann, 1902, S. 410.

[389]) *Phaidros 249 C* und *D.*

[390]) Vgl. Biedermann, *Goethe's Gespräche,* III, 290 und IX, 113. (Vgl. auch oben, Vorrede, S. 6.)

[391]) Vgl. für den genauen Text *Ur. § 53.*

[392]) Natorp, *Platos Ideenlehre,* S. 370. Das Beste, was ich über Aristoteles kenne, steht in Schopenhauer's *Fragmente zur Geschichte der Philosophie,* § 5: »Als Grundcharakter des Aristoteles liesse sich angeben der allergrösste Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit und Mangel an Tiefsinn. Seine Weltansicht ist flach, wenn auch scharfsinnig durchgearbeitet«.

[393]) In Hartenstein's Gesamtausgabe, 1867, VIII, 794.

[394]) Köstliche Proben seiner feinsinnigen Wortbestimmungen und -unterscheidungen findet man in vielen Schriften, so z. B. in dem vorhin genannten *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (Torheit, Narrheit, dumm, stumpf, einfältig, albern usw.), besonders zahlreich in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen* usw. und in der *Anthropologie* sowie in den von Benno Erdmann herausgegebenen *Reflexionen.*

[395]) Hierzu ist namentlich *Philebos 65 A* zu vergleichen.

[396]) »Das Gute ist schön« (*Lysis 216 D, Gastmahl 201 B* und noch vielerorten). Hierzu ist auch *Die Republik,* Buch III zu vergleichen.

[397]) *Metaphysik* VII, 6, 1031 b, nach Bonitz.

[398]) Die »Idee des Guten« ist bei Plato kein rein ethischer Begriff, vielmehr bildet diese Idee — immer deutlicher, je reifer sein Denken wird — den Mittelpunkt seiner Metaphysik und bedeutet das letzte, höchste Gesetz des Denkens, den Punkt, woraus das Denken, damit es überhaupt Denken sei — αὐτὸς ὁ λόγος — entspriessen muss; doch sind das Tiefen der metaphysischen Besinnung, die hier nicht berührt werden konnten. Ich verweise auf Natorp a. a. O., S. 183—196, obwohl diese bewunderungswürdigen Ausführungen über das Gute 1. als letztes ethisches, 2. als letztes logisches, 3. als letztes kosmisches Prinzip mir noch nicht den allertiefsten Grund zu erreichen scheinen. Häufig bedeutet bei Plato »das Gute«, was wir heute »Zwecktätigkeit« nennen würden.

[399]) *Gedanken über Goethe,* 3. Aufl., S. 161.

[400]) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* wird gewöhnlich übersetzt: »Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt«; ich glaube, obige Verdeutschung trifft den Sinn genauer.

[401]) *Briefe, I, 117.* Der ausführliche Plan zu dem genannten Werk steht S. 124, und daraus ersieht man, dass die »Phaenomologie« (sic), welche jedenfalls allein die kritische Auseinandersetzung enthielt, nur als ein einleitender Teil des Ganzen gedacht war.

[402]) Vgl. auch meine *Grundlagen, S. 887 fg.*

[403]) Vgl. *r. V.*, 2. Vorrede XXV, 9, 789, 823, 879, und *Ref. II, 40.*

[404]) Zusammengezogen aus *Charmides 169 A.*

[405]) *Theaitetos 184 C, D;* und vgl. Natorp a. a. O., S. 108. Genau das selbe lesen wir in der *Kaushîtaki-Upanishad III, 8:* »Nicht nach der Gestalt soll man fragen, sondern den erkennen, der da sieht; nicht nach dem Tone soll man fragen, sondern den erkennen, der da hört« (Deussen's Übersetzung S. 50).

[406]) Zusammengezogen nach *Rep. 529.*

[407]) Bezeichnend ist es, dass gerade dieser Stelle wegen — wegen desjenigen Gedankens, den im Laufe von Jahrtausenden nur

der eine Mann denken konnte — die Authentizität des *Sophist* von Fachgelehrten öfters in Frage gestellt wurde und noch wird. »Vaste Gelehrte können sehr boniert sein«, bemerkt Kant.

[408]) *Quae sunt, interrogas? Propria Platonis supellex est, Ideas vocat . . . . (Epistola LVIII).*

[409]) Siehe *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* Band IV, S. 403—464. (Die Ausführungen, auf die ich mich oben berufe, stehen S. 434 fg.)

[410]) Siehe als Beispiele *Theaitetos 213 E* und *Sophist 235 D.*

[411]) Es kann auch vorkommen, dass er (wie z. B. *Phaidros 265)* die *Idea*-Art als die Gesamtmasse eines deutlich Erschauten auffasst und daraus erst die *Eide*-Gattungen ausscheiden lässt, was einige in der Betrachtung der Natur wenig geübte Philologen veranlasst hat, *Idea* mit Gattung und *Eidos* mit Art zu übersetzen, weil sie nicht begriffen, dass die Art allerdings logisch der Gattung untergeordnet ist, in Wirklichkeit aber, wie Plato hier richtig sagt, erst »das überall Zerstreute zu einer Einheit zusammengefasst werden muss«, ehe die Trennung nach Gattungen beginnen kann; die Gattungen entstehen bei aller Naturforschung aus den (wenn auch noch nicht ganz deutlich abgegrenzten) Arten, nicht umgekehrt.

[412]) *Eidos* und *Idea* stammen beide von dem selben Worte εἴδω (resp. von *eidenai* und *idein)* ab, welches die zwei Bedeutungen Sehen und Wissen trägt. Diese Doppelbedeutung ist schon der gemeinsamen indogermanischen Wurzel *wid* eigen, »der vermutlich von Anfang an die Vorstellung des erkennenden, findenden Sehens anhaftet«; im sanskritischen *vêda* und im deutschen »wissen« ist das ursprüngliche Element des Sehens sehr verblasst, im Griechischen dagegen wiegt das Sehen vor. (Vgl. Curtius, *Grundzüge der griechischen Etymologie I*[1], *82* und Kluge, *Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache* unter »Wissen«.) Man sieht, wie von Anfang an diesem Worte eine zwiefache, verbindende und unterscheidende, kurz eine »kritische« Bedeutung innewohnt.

[413]) 253 D. Die Worte in eckigen Klammern sind Ergänzungen zur Verdeutlichung des unzweifelhaften Sinnes, den aus den Übersetzungen Schleiermacher's und Hieronymus Müller's alle Weisen Griechenlands vereint nicht herauslesen könnten.

[414]) Der im Denken geübtere Leser schlage betreffs der Unterscheidung zwischen Gattung und Art *(Eidos, Idea) r. V. 680 fg.* — namentlich *682* — nach.

[415]) Diesen Einwurf hat Plato natürlich vorausgesehen und *Phaidon 100* darauf geantwortet; nach ihm — genau so wie nach Kant — können wir im Reiche der Gedanken überhaupt nur das finden, was wir voraussetzen.

[416]) In dem Worte ἐμμετρία (Ebenmass) liegt der Begriff μέτρον,

das Metrum der gebundenen Sprache, der poetische Rhythmus, inbegriffen, was man nicht übersehen darf, will man die ganze Schönheit des Satzes verstehen.

[417]) *Theaitetos,* zusammengestellt aber wörtlich, aus den drei zueinander gehörigen Stellen 157 A, 160 B C und 182 B. Zur weiteren Ergründung dieses leitenden Gedankens aller Kritik vergleiche man Kant's Unterscheidung zwischen einem »bestimmenden« und einem »bestimmbaren« Selbst *(r. V. 407 fg.* und *I, 402).*

[418]) Das Beispiel des Hundes gibt Kant *r. V., 180.*

[419]) Plato ist selber nie dazu gekommen, den Begriff »Erscheinung« scharf zu fassen, doch deutet er ihn gelegentlich als *Phantasia* an oder umschreibt ihn mit einem Zeitwort und sagt: wir nennen es »es erscheint« *(φαίνεται δ λέγομεν, Soph. 264 B).*

[420]) Vgl. hierzu Plato im *Theaitetos 193 fg.*

[421]) Freie, aber dem Sinne nach streng genaue Paraphrase nach *Phaidon 75.*

[422]) Eine weitere, sehr schöne Stelle über die allgemeine Bedeutung der Antinomie für das kritische Denken findet der Leser in dem ersten Absatz der Anm. II zu § 57 der *Urteilskraft.*

[423]) Ein heutiger Zoolog streng empirischer Richtung schreibt: »Verschiedene Sinnesorgane, über den gleichen Gegenstand befragt, geben . . . durchaus inkommensurable Antworten. Es setzt sich auch in der Tat, wenn wir näher zusehen, das gesamte Erscheinungsmaterial unserer Sinnlichkeit aus lauter heterogenen und gänzlich unvergleichbaren Empfindungen zusammen, die erst durch die Apperception [das Ich] zu einem einheitlichen Gegenstand geformt werden« (J. von Uexküll, *Im Kampf um die Tierseele,* S. A. aus *Ergebnisse der Physiologie, II Abt., 1902*). Ich zitiere das nicht als Argument oder Rechtfertigung, sondern lediglich als psychologisch-empirische Stütze für den im kritischen Denken noch Ungeübten.

[424]) In Bezug hierauf ist namentlich das für das Verständnis Plato's epochemachende Werk Paul Natorp's *Plato's Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, 1903,* zu vergleichen. Hier ist Endgültiges geleistet, weil zu der für eine kritische Bearbeitung des Stoffes unerlässlichen philologischen Akribie die vollkommen sichere Auffassung des metaphysischen Hauptgedankens, zu dem alles hinführt und aus dem alles ausstrahlt, hinzukommt. Zwar hat mich das während der Ausführung dieses Vortrages erschienene Werk zu irgend einer Änderung meiner Darstellung nicht veranlasst, doch fühle ich mich dermassen durch die Kenntnis dieses Buches bereichert, dass ein gelegentlicher Hinweis nicht genügen könnte, das Mass meiner Verbindlichkeit zum Ausdruck zu bringen; vielmehr bitte ich jeden, dem es um die wahre Kenntnis Plato's zu tun ist, selber aus dieser Quelle zu schöpfen.

[425]) Dies ist der buchstäblich genaue Sinn des absichtlich dunkel gehaltenen Satzes *Timaios 52 B.*

[426]) Eine neue und interessante Darstellung der ewigen Antinomienfrage findet man in Renouvier, *Les Dilemmes da la Métaphysique pure (1901).*

[427]) Ganz genau das selbe sagt Kant (aber bezeichnender Weise negativ statt positiv ausgedrückt) in einem Briefe des Jahres 1772: »Die Dinge der Welt sind weder veränderlich noch unveränderlich« *(Briefe I, 129).*

[428]) Ich bemerke ein für allemal, dass ich in den folgenden Ausführungen im allgemeinen »Kraft« gesagt habe, wo nach heutigem exakten wissenschaftlichen Brauche »Energie« das richtigere Wort gewesen wäre. Ich tat es, weil erfahrungsgemäss ein Fremdwort wie Energie den Laien abschreckt oder ihn an irgend einen zaubermächtigen Popanz denken lässt; durch den Gebrauch eines Fremdwortes wird ein Begriff sofort abstrakt, wohingegen ich möglichste Anschaulichkeit jedes Begriffes erstrebe. Und da Robert Mayer das Wort Energie (meines Wissens) niemals gebraucht hat und Helmholtz sich nie veranlasst gesehen hat, den Titel seiner berühmten Abhandlung *Über die Erhaltung der Kraft* zu ändern, vielmehr den selben Titel (aus dem Jahre 1847) in Vorträgen aus seinen späteren Jahren wiederholt hat, so trotze ich getrost der sonst durchaus berechtigten wissenschaftlichen Gepflogenheit. Genau genommen ist jede einzelne Kraft die Wirkung und Folge der abstrakt gedachten allgemeinen Energie (vgl. Helfenstein, *Die Energie und ihre Formen).* Handgreiflicher wäre wohl die Formel: bei dem Begriff der K r a f t operiert der Mensch mit den erdichteten Atomen, bei dem Begriff der E n e r g i e (wenigstens in seiner heutigen Fassung) sieht er von dieser Fiktion ab.

[429]) Newton schreibt *Principia I, Definitio 8 . . . . has vires (attractionem, impulsum, propensionem) non physice, sed mathematice considero. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis, caussamve, aut rationem physicam alicubi definire, vel centris vires vere et physice tribuere, si forte aut »centra trahere«, aut »vires centrorum esse« dixero.* In den *Optics (Query 31)* schreibt er: *What I call attraction may be performed by impulse or by some other means unknown to me. I use that word here to signify only in general any force by which bodies tend towards one another, whatsoever be the cause.*

[430]) Siehe Weyhrauch's vortreffliche Ausgabe *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften von Robert Mayer, dritte ergänzte und mit historisch-literarischen Mitteilungen versehene Auflage, 1893, Seite 231 fg.*

[431]) Kein Mann hat für die Ausgestaltung der modernen Wissenschaft mehr getan als Robert Mayer; es wäre aber zu wünschen, dass jeder Naturforscher und Laie, anstatt sich aus Lehrbüchern

ein zugleich mystisches und materialistisches Dogma von der »Erhaltung der Kraft« als Glaubenssatz einzuprägen, dies grosse Genie in seinen eigenen Werken verfolgen wollte; dann würde er deutlich gewahr werden, wie hier schöpferisches Denken zu Grunde liegt. In dem frühesten hierher gehörigen Aufsatz *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur, 1842* sagt Mayer, es sei unmöglich zu beweisen, dass Wärme sich in Bewegung und Bewegung sich in Wärme umwandle; »er ziehe aber die Annahme, Wärme entstehe aus Bewegung, der Annahme einer Ursache ohne Wirkung und einer Wirkung ohne Ursache vor«. Er »zieht die Annahme vor«! Hier haben wir ein klassisch-klares Beispiel der Idee als Hypothese zur Erklärung der Erscheinungen, wie Plato sie lehrte und Aristoteles sie perhorreszierte. Und in seiner zweiten hierher gehörigen Arbeit *Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel, 1845,* als er gegen seine Gegner erhärten will, es sei unmöglich, dass eine Bewegung bei ihrem Verschwinden zu Null werde, vielmehr müsse sie sich notwendigerweise in eine andere, gleiche, unzerstörliche Kraft umgewandelt haben, »beruft sich« Mayer auf »die Denkgesetze« als auf eine »unbedingt entscheidende« Instanz. Also die Idee als Gesetz — was ja der zu Grunde liegende Gedanke der ganzen Platonischen Philosophie ist! Dieses eine Beispiel kann für alle wissenschaftliche Gestaltung stehen. Die Bedeutung der vorangegangenen Idee für Galilei ist aus verschiedenen Stellen seiner *Discorsi* ebenso deutlich zu entnehmen.

[432]) Wer hier zu tieferen Erwägungen hinab — oder hinauf — steigen will, dem sei vor allem die Einleitung zu den *Prinzipien der Mechanik* von Heinrich Hertz empfohlen.

[433]) Helmholtz ist zitiert nach der Gesamtausgabe der *Vorträge und Reden,* 4. Aufl., I, 227. Diese Worte werden dort durch den Zusatz erläutert: »Alle Veränderung in der Natur besteht darin, dass die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne dass ihre Quantität verändert wird. Das Weltall besitzt ein für allemal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann, und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält.« — Das ist noch recht populär gedacht und ausgedrückt; doch ich meine, bei einer Formel, die einem Helmholtz genügend schien, können wir Laien uns getrost beruhigen.

[434]) Hierzu ist namentlich die kleine Schrift *Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft* von Hans Driesch (1893), dem erfolgreichen zoologischen Experimentator, zu vergleichen, in welcher er dartut, die landläufige Vorstellung einer physikalisch-chemischen Deutung des Lebens sei eine blosse Phrase. »Aber Phrasen sind immer eine bequemere Handhabe als Denken« (S. 48). Der bekannte Physiker Professor Tait erklärt das Bestreben, das Leben aus Stoff und Kraft abzuleiten, für »einfach unwissenschaftlich« und

zeigt, dass man hierbei (wenn auch unbewusst) entweder Newton's Bewegungsgesetze für falsch erkläre und hierdurch die ganze Mechanik der Natur vernichte oder aber dem Ausdruck »Stoff« eine Bedeutung beilege, die exakte Physik unmöglich mache (*Vortrag,* abgedruckt in der *Contemporary Review, vol.* 31. Januar 1878, p. 298 fg.).

[435]) *Orgin of the fittest (1886), The primary factors of organic evolution (1896).*

[436]) Im übrigen ist hier auf den ganzen zweiten Vortrag zu verweisen. Siehe auch meine *Grundlagen,* Kap. 9, Abschnitte »Wissenschaft« und »Weltanschauung«.

[437]) *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen,* 2. Aufl., S. 225.

[438]) *De l'Esprit, Discours I, chap. 4.*

[439]) Ähnlich Descartes an vielen Orten, z. B. *Principia II, § 16.*

[440]) Jean Perrin behauptet, alle bisherigen Definitionen der so viel gefeierten »Energie« liefen auf weiter nichts hinaus als auf die Behauptung: *quelque chose demeure constant,* irgend etwas beharrt unverändert *(Traité de chimie physique, t. I, Les Principes, 1903).*

[441]) *Die Prinzipien der Mechanik,* Einleitung, S. 9. Das ist vollendet platonisch gedacht. »Setzen heisst Beziehen«: so fasst Natorp Plato's Lehre im *Parmenides* zusammen (a. a. O., S. 265).

[442]) Man schlage z. B. C. von Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre 1884, S. 83,* auf: »Die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen ist in erster Linie nicht eine Frage der Erfahrung und des Experiments, sondern eine aus dem Gesetze der Erhaltung von Kraft und Stoff folgende Tatsache.« Tatsache als Gegensatz zur Erfahrung, noch dazu im Munde eines berufsmässigen Naturforschers, ist gut; anders haben die vielgeschmähten Mönche des Mittelalters auch nicht argumentiert. — Ganz ähnlich urteilt Max Verworn, *Allgemeine Physiologie, 3. Aufl., 1901, S. 125,* über die Annahme, Leben sei mit Stoff nicht identisch; dies sei, meint er, »ein Stück Mystik«, und er fügt mit profunder Weisheit hinzu: »Wissenschaft und Mystik schliessen sich gegenseitig aus.« Wenn aber die Annahme, die uns zugänglichste aller Erscheinungen — das Leben — sei eine Idee für sich, »Mystik« ist, so muss die Annahme der völlig undefinierbaren Begriffe »Stoff« und »Kraft« zum mindestens »Religion« sein. In eine so völlige Unfähigkeit zu denken und zu sehen hat sich unsere heutige Wissenschaft verrannt! (Vgl. S. 337 fg.).

[443]) Es kommt darauf an zu verstehen, dass nicht bloss ein lebendes Wesen einzig aus einem lebenden Wesen entsteht, sondern dass innerhalb jedes einzelnen lebenden Körpers alle lebendigen Bestandteile — alles also, was Wachstum und Ernährung und überhaupt Lebensfunktionen bewirkt — zwar unter Inanspruchnahme von Stoff und Kraft ihr Werk verrichten, selber aber nur

durch bestimmt gestaltete Lebenselemente erzeugt werden, die wiederum einzig aus ebensolchen Elementen entstanden waren. Nirgends, auch nicht innerhalb des Körpers, findet eine »alchimistische« Umwandlung von Unorganischem in Organisches statt. Das hat schon am 6. Juni 1890 in der Wiener Akademie der Wissenschaften Julius Wiesner, ein Forscher, dessen streng empirische Richtung bekannt ist, erklärt, indem er das Ergebnis aller exakten Forschungen folgendermassen zusammenfasste: »Eine spontane Erzeugung organisierter Substanz aus toter Materie existiert nicht«, »die fortschreitende Wissenschaft hat alle Angaben über eine solche Art des Entstehens innerhalb des Organismus widerlegt«; vielmehr entsteht »erfahrungsgemäss alles Organisierte aus Organisiertem«. Echte Beobachtungswissenschaft vertreibt also die spontane Generation auch aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel. (Näheres in Wiesner's 1893 erschienenem Werk *Die Elementarstruktur und das Wachstum der lebenden Substanz.*) Endlich hat vor kurzem einer der bedeutendsten lebenden Physiker und Kosmologen, Svante Arrhenius, die Einsicht und den Mut gehabt zu schreiben: » . . . die Frage nach der Entstehung der ersten Lebewesen steht meines Erachtens auf der gleichen Stufe wie die nach der Entstehung der Materie. Man muss sich allmählich daran gewöhnen zu denken, dass Lebewesen die Ewigkeit überstanden haben, also keinen Ursprung in der Zeit besitzen...« (*Die Umschau* 13. 6. 1903, S. 485).

444) Ausserdem sind einige — freilich von der ernsten Wissenschaft nicht sehr ernst genommene — Fachmänner gerade jetzt damit beschäftigt, den Übergang aus Kristallisation in Leben *ad oculus* darzutun! Man hat schon die Kristalle »Junge« gebären sehen; die Ankunft des Homunculus kann nicht mehr lange auf sich warten lassen.

445) Alle möglichen Kristallformen finden ihren erschöpfenden mathematischen Ausdruck in der einen Formel des Bravaisschen Gesetzes.

446) Vgl. Tschermak, *Lehrbuch der Mineralogie § 11.*

447) Dies gilt sogar von den einzelnen Atomen, aus denen die Molekeln zusammengesetzt sind. Professor Sir Oliver Lodge vertritt in einem Vortrag vom 5. 2. 1903 die Ansicht, dass jedes Atom Natron aus 30 000 »Elektronen« bestehe, die so winzige Dimensionen besässen, dass sie voneinander — im Verhältnis zu ihrer Grösse — ebenso entfernt seien wie die Planeten von der Sonne und die Sonnen voneinander. »Unsere Atomistik gleicht täglich mehr der Astronomie«, sagt der gelehrte Elektrophysiker; »man beginnt sich zu fragen, ob absolute Grösse überhaupt etwas zu bedeuten habe . . . . und ob unser ganzes Sonnensystem nicht ein Atom sei . . .« (Stenographischer Bericht in *Nature* vom 12. 3. 1903). Ausserhalb des Lebens ist eben »absolute Grösse« wie auch jede andere Gestaltsbestimmung völlig bedeutungslos.

[448]) »Die Elemente«, sagt Goethe, »sind als kolossale Gegner zu betrachten, mit denen wir ewig zu kämpfen haben« *(W. A., II, 12. 102).*

[449]) Man vgl. namentlich *M. N., III. Lehrsatz 3.* Hier zeigt Kant sehr deutlich, dass »auf dem Gesetz der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit) die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar beruhe« und dass, sobald man sich einen Schritt davon entferne, man in Hylozoismus (belebte Materie) verfalle und »daher auch in den Tod aller Naturphilosophie«. Die Lehren eines Ernst Haeckel fordern von uns nicht weniger als den Verzicht auf alle exakte physikalische Wissenschaft; das sollten ihre Adepten bedenken.

[450]) Über die strenge Notwendigkeit solcher Zurückführungen der Ideen (platonisch gesprochen) auf einheitliche Begriffe vgl. unseres hervorragenden zeitgenössischen Mathematikers Poincaré *La Science et l'Hypothèse, 1902, p. 202—203: Dans l'histoire du développement de la physique, on distingue deux tendances inverses . . . l'unité . . et la variété . . Si c'est la première qui l'emporte, la science est possible.* Diese ganze Unterscheidung zwischen der *variété,* die die Beobachtung gibt, und der *unité,* die der Geist erstreben muss, um Wissen (und Wissenschaft) zu erzielen, entspricht buchstäblich genau Plato's Unterscheidung und Auseinanderableitung von δόξα und διάνοια.

[451]) Besonders klar bei Heinrich Hertz, der die Kraft definiert als »das nur gedachte Mittelglied zwischen zwei Bewegungen« *(Einleitung, S. 34).* Man merkt, Hertz würde lieber schlechtweg »Bewegung« statt »Kraft« sagen; es kommt aber noch die Vorstellung der Umwandlung aus einer Bewegung in die andere hinzu, d. h. also die Vorstellung, dass die Bewegung selbst wiederum beweglich ist, und diese Vorstellung ist zu wesentlich, nicht durch ein besonderes Wort angedeutet werden zu müssen.

[452]) Hierüber im folgenden Vortrag Näheres.

[453]) *Sechzig Upanishad's des Veda,* übersetzt von Paul Deussen, S. 851. Dagegen ist Kuno Fischer's Deutung Kant's: »Das Subjekt ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm« offenbar falsch; die Zeit ist eine Form des Erkennens, nicht etwas, was in irgend etwas anderem »enthalten« sein kann.

[454]) Dies ahnte wohl Kant, als er schrieb: »Das Principium des Lebens scheint immaterieller Natur zu sein« *(Tr. I, 1).*

[455]) *The primary factors of organic evolution, 1896, p. 482 fg. It is more probable that death is a consequence of life, rather than that the living is a product of the non-living.* (Eine solche auf rein empirischem Wege gewonnene Ansicht und Einsicht darf ja nicht verwechselt werden mit Fechner's »Allwesen« und »Allbewusstsein«, wie dies bei einigen Lesern der 1. Auflage geschah. — 1908).

[456]) Auch Alfred Wallace, der Mitbegründer der Selektionslehre,

urteilt über die Lebensphänomene: *There is in all this something quite beyond and apart from chemical changes . . . (Darwinism, ed. 1889, p. 474 fg.).* Sehr beachtenswert für die wissenschaftliche Vertiefung der hier nur kurz berührten Frage scheint mir die Broschüre des Professors der physiologischen Chemie R. Neumeister *Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen, ein Beitrag zum Begriff des Protoplasmas, 1903.* Die streng sachliche Polemik gegen die konfusen — und in Wirklichkeit sträflich dilettantenhaften — Vorstellungen Ostwald's und Verworn's wirkt äusserst wohltuend. In ein paradoxes Kernwort hat der geniale Otto Weininger das hier zu Sagende zusammengezogen; »Mit der Chemie ist wahrhaftig nur den Exkrementen des Lebendigen beizukommen« *(Geschlecht und Charakter, 2. Aufl., S. 429 fg.).*

[457]) Über die Notwendigkeit, die Tyrannei der Zellenlehre und »die falschen Generalisationen zellulärer Erscheinungen« zu überwinden, sprach vor kurzem der Zoolog Professor Rud. Burckhardt sehr beachtenswerte Worte *(Zur Geschichte der biologischen Systematik,* 1903. S. A. aus Verh. der nat. Gesell. in Basel, XVI, 393. Man sehe auch Frédéric Houssay, *Nature et Sciences naturelles, 1904, ch. II).* — 1908. In seiner *Allgemeinen Biologie,* 1906, sagt Oscar Hertwig: »Der Name Zelle ist eigentlich ein verkehrter«; was heute als Definition bleibt, ist »ein Klümpchen von Protoplasma«, ein »Elementarorganismus« *(vgl. S. 8 u. 9).*

[458]) Vgl. *Zur Erkenntnis grosser Organisation im kleinen Raume, 1836.* und *Die Infusionstierchen als vollkommene Organismen, 1838.*

[459]) Betreffs der »Einzelligkeit« der Protozoen sind Franz Leydig's Ausführungen aus dem Jahre 1864 (*Vom Bau des tierischen Körpers,* S. 15 fg.) noch immer sehr lesens- und beachtenswert.

[460]) Vgl. Claus, *Zoologie,* 6. Aufl., 1897, S. 235.

[461]) Der Pharynx besonders schön zu sehen in dem *Archiv für Protistenkunde,* 1903, II, Tafel 3, Figuren 6 c und 8 c.

[462]) *Vorträge über Deszendenztheorie,* 1902, I, 353.

[463]) Siehe *Über den feineren Bau der Wimperapparate der Infusorien,* im vorgenannten Archiv, II, 73 fg.

[464]) Wer die Hefte des *Archivs für Protistenkunde* aufmerksam durchblättert, wird die Belehrung davon tragen, dass das oben Ausgeführte nicht bloss von den Infusorien gilt, sondern von allen einzelligen Wesen, sobald sie genauerer Untersuchung unterworfen werden. (Siehe z. B. für die *Gregarinen* — bisher als ein non plus ultra an Einfachheit betrachtet — Jahrgang 1904, Band III, Heft 3, S. 340 fg.)

[465]) Man vgl. namentlich De Bary, *Die Mycetozoen (Myxomyceten)* in seinem Werk *Vergleichende Morphologie und Biologie der Pilze, 1884, S. 453 fg.* Kurze Schilderungen findet man in jedem Lehrbuch der Botanik.

[466]) 1908. — Der anerkannt bedeutendste Erforscher der ein-

zelligen Organismen, der leider zu früh verstorbene Fritz Schaudinn, schreibt in den *Zoologischen Jahrbüchern, Abschn. für Anatomie und Ontogenie der Tiere*, Bd. XIII, 1899—1900, S. 281: »Die neueren Untersuchungen über Protozoen haben gezeigt, wie verwickelt die Verhältnisse hier liegen können, wie mannigfaltige Verschiedenheiten bei scheinbar nahe verwandten Organismen (d. h. meist nur äusserlich ähnlichen Organismen; was ist z. B. alles in der Gruppe der Amöben zusammengestellt!) vorliegen können. Mit immer grösserem Staunen nimmt man bei weiterem Eindringen in diese Welt der Einzelligen wahr, was schon die einzelne Zelle an Differenzierungen und Umwandlungen leisten kann.« — In der *Umschau* vom 28. März 1908 wird über Experimente berichtet, die mit Aufgusstierchen angestellt wurden und aus denen hervorgeht, dass sie ihre Nahrung nicht, wie bisher vorausgesetzt, rein mechanisch, sondern mit Wahl aufnehmen. »Dieses Forschungsergebnis«, heisst es a. a. O., »ist als ein ungemein wichtiger Beitrag auch dafür anzusehen, dass der Organismus der Protozoen weit komplizierter ist, als man bisher annahm.«

[467]) »Die Werde-Bedeutung der Zelle normieren . . .«! Ist das nicht vollendet mittelalterliche Scholastik? Heiliger Crispin, bete für uns!

[468]) Vgl. auch Vortrag I, S. 58.

[469]) *Kritik der Urteilskraft*, S. 315. Ernst Mach's entgegengesetzte Auffassung (siehe *Die Mechanik*, Kap. 5, § 1) halte ich für blosse Silbenstecherei; diese Antimetaphysiker sind alle durch und durch Scholastiker und unterscheiden sich von Occam und Duns nur durch die behandelten Gegenstände und die dazu gehörige Terminologie. Dass Kant »Mechanik« nicht im engeren Sinne des Technikers nimmt, sondern im weiteren Sinne alles dessen, was Bewegung ist oder als Bewegung gedeutet werden kann oder — wenn man da auch noch Kümmelspalterei treiben will — im Sinne alles dessen, was in irgend einer Weise einen zahlenmässigen Ausdruck zulässt, liegt auf der Hand.

[470]) Vgl. den Brunovortrag, S. 332 fg. Die folgenden Ausführungen sind eine Ergänzung des dort Gesagten.

[471]) Hier, bei diesem konfusen Gebrauch des Wortes »kompliziert«, wäre es angebracht, die Bemerkung Goethe's anzuführen: »In der mineralogischen Welt ist das Einfachste das Herrlichste, und in der organischen ist es das Komplizierteste. Man sieht also, dass beide Welten ganz verschiedene Tendenzen haben und dass von der einen zur anderen keineswegs ein stufenartiges Fortschreiten stattfindet« (Gespräch mit Eckermann vom 2. 2. 1831).

[472]) Früher bedeuteten organisch und mechanisch wesentlich das selbe (vgl. Eucken, *Grundbegriffe der Gegenwart, S. 156).* Im *Theaitetos* (S. 185) gebraucht Plato das Wort *Organon* für »Sinneswerkzeug«; einen besonderen philosophischen Begriff hat er meines Wissens nicht damit verknüpft.

[473]) Der grosse Buffon bemerkt: *C'est l'organisation qui fait proprement notre existence; la matière, considérée sous ce point de vue, en est moins le sujet que l'accessoire* (I, 426).

[474]) Über die Zweckmässigkeit als »transcendentales Prinzip« vgl. *Ur. 361.*

[475]) Einige Wochen nach dem ersten Erscheinen des vorliegenden Werkes wurde in London eine kleine Schrift des berühmten Physikers Sir Oliver Lodge herausgegebenen, *Life and Matter*, in welcher der hier entwickelte Gedanke fast mit den selben Worten wiederholt ist. In der soeben (Juni 1908) erschienenen deutschen Übersetzung, S. 104, heisst es: »Die Anschauung vom Leben, die ich im vorigen auszudrücken versucht habe, ist die, dass es weder Materie noch Energie sei, noch auch nur eine Funktion von beiden, sondern dass es in eine ganz andere wissenschaftliche Kategorie zu setzen sei.« Der exakte Forscher ist also auf seinem Wege zu genau dem selben Ergebnis gelangt wie ich, und seine Ausführungen ergänzen die meinigen, wie auch die meinigen eine sehr notwendige Ergänzung zu den seinigen bilden. (1908.)

[476]) Vgl. *Üb. die Bez. der Stellungsverh. der Laubblätter zur Beleuchtung* (Ber. der deutschen botan. Gesellsch., 1902) und namentlich *Zur Biologie der Blattstellung* (Biologisches Centralblatt, 1903, Bd. XXIII, 209 fg.). — 1908. Inzwischen ist das grosse umfassende Werk des betreffenden Forschers erschienen, *Der Lichtgenuss der Pflanzen*, 1907.

[477]) Die Rede steht *in extenso* in *Nature* vom *24. 7. 1902.*

[478]) Siehe *Der Bau des Menschen als Zeugnis für seine Vergangenheit, 3. Aufl., 1902, S. 217 fg.*

[479]) Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Leopold von Schroeder in seinen Vorträgen an der Wiener Universität *Über altarische Religion*, die noch nicht im Drucke erschienen sind.

[480]) Vgl. Maspero, *Les peuples de l'Orient classique I, 155.*

[481]) Siehe ausser den geschichtlichen Handbüchern Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874, S. 63 fg.*

[482]) Nichtsdestoweniger nennt Kant an anderem Orte die gewöhnliche evolutionistische Auffassung, wie sie heute wissenschaftliches Credo geworden ist, »die gemeine, seichte Vorstellungsart« *(Üb. d. Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*, ed. Rosenkranz, *VI, 369).*

[483]) *Sur un Écrit anonyme, 19. 4. 1772.*

[484]) Einer der kundigsten und konsequentesten der heutigen Verfechter des Darwinismus, Professor Ludwig Plate, sagt in seinem vortrefflichen apologetischen Buche *Über die Bedeutung des Darwinschen Selektionsprinzips* (2. Aufl., 1903, S. 227): »Das Wesen der Selektion . . . ist darin zu sehen, dass durch eine Sonderung erhaltungsfähiger und erhaltungsunfähiger Körper eine Vervollkommnung, ein Fortschritt erzielt wird.« Also buchstäblich

eine fortgesetzte Erschaffung des Mehr aus dem Weniger, des Etwas aus dem Nichts.

[485]) Hierbei verweise ich auf Lessing's sonst kaum begreifbaren Gedanken, die Perfektibilität sei »eine Beschaffenheit, welche allein das Beharren ermöglicht« *(XII. 148)*. Ein allererstes Erfordernis wäre natürlich die wissenschaftliche Feststellung dessen, was für die Natur »ähnlich« ist und was nicht; heute staunen wir in der kindlichen Unschuld des naivsten Anthropomorphismus gewisse Änderungen — z. B. an Darwin's Tauben — als ein Wunder an, obwohl die Natur selber uns lehrt, dass dies für sie nichts zu bedeuten hat, und übersehen dabei, dass es Änderungen gibt, die wir Menschen als minimal ansehen, die Natur jedoch nicht in Äonen zu bewirken vermag. Darum sind wir zur Stunde völlig unfähig, etwas wissenschaftlich Rationelles über Beharren und Änderung der Lebensgestalten aufzustellen; es fehlen die nötigen Vorarbeiten, und diese fehlen, weil wir das Problem selbst noch gar nicht erblicken.

[486]) Siehe weiter unten.

[487]) Plato hat diese Idee der Einheit des Lebens schon deutlich besessen und spricht davon, dass alle Tiere untereinander in Wechselbeziehung stünden *(Tim. 30 D fg.)*. Ob diese Einheit in der mathematischen Formel einer Differentialgleichung begrifflichen Ausdruck finden wird, mag fraglich erscheinen, doch glaube ich, dass die Unentbehrlichkeit einer derartigen Formel sicherlich früher oder später zu ihrer Entdeckung führen wird. Es handelt sich hierbei um das, was Kant im Gegensatz zu den konstitutiven Ideen eine regulative Idee nennt, das heisst um eine Idee, die dem forschenden Menschengeiste eine Richtung anweist und ihn hiermit von Entdeckung zu Entdeckung führt, nicht um eine, die die massive Geltung einer Tatsache beansprucht und dadurch das Denken dauernd festnagelt (vgl. *r. V. 715* und *Ur.* an zahlreichen Stellen).

[488]) Doch begannen die Versuche einer »Einteilung der Arten« (διαίρεσις εἰδῶν, *Phil. 20 C*) schon zu Plato's Lebzeiten und innerhalb seiner Schule, so zwingend war der Gedanke durch seine Lehren nahegelegt. (Vgl. *Natorp* a. a. O., S. 302.)

[489]) Nägeli macht in seiner *Entstehung und Begründung der naturhistorischen Art, S. 4,* darauf aufmerksam, dass die allerersten Begründer der Systematik — Männer wie Caesalpin und Tournefort — das Hauptgewicht auf die Gattung legten, die Art dagegen nebensächlich behandelten; erst nach und nach machte sich die Notwendigkeit einer genauen Bestimmung des Begriffes »Art« geltend. Die ganze Frage des Verhältnisses zwischen Individuum, Art, Gattung, Typus usw., namentlich in bezug auf die relative Anschauungsmenge und auf den Grad der Abstraktion, konnte hier nicht einmal angedeutet, geschweige aufgerollt werden. Reicht

meine Lebensfrist, so hoffe ich dies später in einer ausführlichen *Lebenslehre* zu tun.

[490]) *Über Philosophie überhaupt.*

[491]) Treffend nennt ihn Johannes Spix in seiner noch heute lesenswerten *Geschichte und Beurteilung aller Systeme in der Zoologie (1811)* den »klugen Künstler« und meint: »Mit ihm wird Tag über die gesamte Naturgeschichte« (S. 92 und XVII). Und Spix ist nichts weniger als ein Anhänger der Systematik des grossen Schweden; er redet nur von seinen Verdiensten um die Feststellung der Idee einer »Art«. Auch Yves Delage, ein überzeugter Evolutionist unserer Tage, spricht von den unvergleichlichen Verdiensten des Linnaeus und meint, kein heutiger Naturforscher wäre imstande, ein Ähnliches zu leisten *(Hérédité, p. 2).*

[492]) Die wichtigsten Schriften des Linnaeus erschienen zwischen 1735 und 1775.

[493]) Wogegen die richtig gestellte Grundfrage aller Systematik lauten würde: Wie kommt es, dass es in der Natur konstante Arten gibt, trotzdem dieser Begriff der »Art« eine menschliche Idee ist?

[494]) Den Leser möchte ich hier auf folgendes Verhältnis kurz aufmerksam machen: die A r t ist ein abgezogener Begriff *(l'espèce est un mot abstrait,* sagt Buffon, *ch. l'Ane)*, die G e s t a l t dagegen ist eine empirische Anschauung; »Erhaltung der Art« ist darum ein metaphysischer Gedanke, »Beharrlichkeit der Gestalt« ist eine Idee.

[495]) Die neueste Formulierung lautet: »So hat unsere Zeit das grosse Rätsel gelöst, wie das Zweckmässige entstehen kann ohne die Mitwirkung zwecktätiger Kräfte «(Weismann, *Deszendenztheorie, 1902, II, 441).*

[496]) Der scharfsinnige David Hume fragt: *I would fain know, how an animal could subsist, unless its parts were so adjusted (Natural Religion, 1. Aufl., p. 153).*

[497]) Die gesperrt gedruckten Worte sind im Original durch andere Lettern hervorgehoben.

[498]) Siehe die *Séance de l'Académie des Sciences vom 22. 3. 1830,* und vgl. *Discours sur les révolutions de la surface du globe.*

[499]) *The Foundations of Zoology, 1899, p. 216.* Allein an Tieren sind aus dem Silur mehr als 10 000 Arten bekannt.

[500]) Unwillkürlich denkt man hier an Goethe's Satyros:

> Vernehmt, wie im Unding
> Alles durcheinander ging;
> Wie im Unding das Urding erquoll
> usw., usw.

[501]) Es ist vielleicht nicht ohne Wert, den Leser darauf aufmerksam zu machen, dass das mit so grossem Pomp als Ernst Haeckel's Erfindung überallhin verkündete »biogenetische Grund-

gesetz« — die angebliche Wiederholung der Stammesgeschichte in der Entwickelung des Individuums — eine sehr alte Idee ist, die schon von den meisten Naturphilosophen des 18. Jahrhunderts als Glaubenssatz gepredigt wurde. Bonnet gebraucht im Jahre 1768 das selbe Wort *Palingénésie* wie heute Gegenbaur; in diesem Falle ist also die »Vererbung« — nämlich der Gedanken — sehr deutlich. Erasmus, Darwin, Schelling, Kielmeyer u. A. sprechen den selben Gedanken mit voller Deutlichkeit aus; Diderot, der in seinen *Pensées sur l'interpretation de la Nature, ch. 58* (1754 erschienen) die ganze Evolutionslehre vorträgt, deutet ihn wenigstens an. Inzwischen und abseits von diesem Aufklärungsdogmatismus entstand die wahre Wissenschaft. Der Begründer der wissenschaftlichen Embryologie, Karl Ernst von Baer, ist der Entdecker aller jener Tatsachenreihen, die der spekulative Haeckel zu seinem angeblichen »Gesetz« umgeprägt hat, wobei die unentbehrliche Ergänzung der paläontologischen Tatsachen und Gedanken fast ausschliesslich das Verdienst eines der grössten Genies ist, die je die Glut eines ausserordentlichen Geistes ganz in den Dienst der Naturbeobachtung stellte — Louis Agassiz. Nur dass diese beiden Männer (von denen der eine erst 1876, der andere erst 1873 starb) die Berechtigung der phantastischen Folgerungen bestritten und nicht müde wurden, darauf hinzuweisen, dass ausser der Ungeheuerlichkeit der hypothetischen Annahmen eine zwar unbewusste, aber nicht weniger gründliche Fälschung der Tatsachen Schritt für Schritt durchgeführt werde. (Vgl. hierzu namentlich den heute mehr denn je lesenswerten Aufsatz Karl Ernst von Baer's *Über Darwin's Lehre* im 2. Bande seiner gesammelten Reden und Aufsätze.) Dem Laien, der einsehen lernen will, in welcher Weise Haeckel in seinen berühmten Stammbäumen die Tatsachen teils verschweigt, teils umdichtet, ist der Abschnitt 7 des 3. Kapitels von Louis Agassiz' *De l'espèse et de la classification en zoologie,* auch englisch als *Essay on classification* erschienen, sehr zu empfehlen. Von ebenso grossem Interesse ist das klassische kleine Werk von Milne Edwards (dem letzten aus dem Geschlechte der grossen Zoologen, gestorben 1885) *Introduction à la Zoologie générale,* wo im sechsten Kapitel eine Übersicht aller hieher gehörigen embryologischen Tatsachen gegeben und die leichtfertige, unter der Gewalt einer den Verstand lahmlegenden Suggestion bewirkte Verdrehung der Wahrheit nachgewiesen wird, auf der das ganze Haeckelsche Gebäude ruht. Interessante Berichtigungen und Ergänzungen findet man aus letzter Zeit in Karl Camillo Schneider's *Histologie Seite 182.*

[502]) Das Immerweiterzurückverlegen ist ein charakteristisches Symptom unserer heutigen Geisteskrankheit. So sollte z. B. der Mensch vom Affen abstammen; dass dies anatomisch unmöglich ist, steht heute aus tausend Gründen fest; ausserdem ge-

hören die ältesten bekannten Affenskelette sogenannten »menschenähnlichen« Affen an, wogegen die sogenannten »niederen« Affen erst später auftreten (siehe Schwalbe in der Naturforscherversammlung, 1903); so lautet denn jetzt die Formel: der Mensch stammt zwar nicht vom Affen ab, doch Mensch und Affe stammen von einem gemeinsamen, unbekannten Vorfahren. Wer aber Gegenbaur zur Hand nimmt, wird Ähnliches auf jeder zweiten Seite finden. Immer und immer wieder werden wir angewiesen, »die Wurzel tiefer hinabgehend anzunehmen«. So zum Beispiel ist es unmöglich, eine »Verknüpfung« der Säugetiere mit den Reptilien aufzuzeigen; Gegenbaur, der es besser wissen muss als irgend ein anderer Zeitgenosse, sagt es; doch wegen derlei Kleinigkeiten, auch wenn sie Schritt für Schritt warnend wiederkehren, gibt man eine schöne logische Historie, die alles so hübsch »klar« macht, nicht hin; wir brauchen ja nur »Urzustände der Reptilien, die uns unbekannt sind«, anzunehmen (siehe I, 67). Und so geht's Seite für Seite. Und wie hier, so in allen unseren heutigen Handbüchern. — Selbst berufsmässigen Darwinianern, die sich einige Freiheit des Denkens bewahrt haben, wird die Sache mit der Zeit zu bunt; eine scharfe Kritik Gegenbaur's mit dem Nachweis einiger der Widersprüche, in die er sich bei der Manie, immer und überall Evolution nachweisen zu wollen, verwickelt, findet man in *Nature, 30. 4. 1903,* aus der Feder des Zoologen H. Gadow. — 1908. Eine höchst interessante Betrachtung eines Fachmannes über das Immerweiterzurückverlegen findet der Leser in Professor Karl Diener's Aufsatz *Paläontologie und Evolutionslehre* in der *Österreichischen Rundschau* 1907, Heft 3. »Die überaus häufige Vereinigung primitiver Merkmale mit solchen einer vorgeschrittenen Spezialisierung in den fossilen Typen hat für den Deszendenztheoretiker zwei unangenehme Konsequenzen. Sie zwingt ihn, einerseits jene Typen — und es sind dies gerade die interessantesten und auffallendsten — aus der direkten Ahnenreihe rezenter Formengruppen auszuscheiden und in erloschene Seitenzweige zu verweisen, andererseits die Abzweigung der einzelnen Formengruppen von gemeinsamen Vorfahren zeitlich immer weiter nach rückwärts zu verlegen. Aus jedem der vielen Stammbäume bei Haeckel kann man ersehen, dass in der Ahnenreihe eines der höheren Wirbeltiere fast immer Phantasiegeschöpfe die Stelle der direkten Vorfahren einnehmen, dass hingegen die in fossilem Zustande bekannten Tiere die ohne Nachkommenschaft absterbenden Seitenäste jener Stammbäume bilden. Dass derartige Stammbäume den natürlichen Verhältnissen entsprechen sollten, ist in hohem Masse unwahrscheinlich«.

[503]) Siehe Dreyer, *Peneroplis, eine Studie zur biologischen Morphologie und zur Speciesfrage, 1898, S. 107.* Es verdient besondere Beachtung, dass gerade ein Mann wie Dreyer, der an 25 000 Exem-

plaren der betreffenden mikroskopischen Radiolarie (Wurzelfüssler) die sehr weite Veränderlichkeit der Form beobachtet und beschrieben hat, dennoch »die zähe Elastizität«, mit der jede Lebensgestalt sich behauptet, für das grundlegende Phänomen des Lebens hält (S. 119). Ebenso ging es Louis Agassiz, der sich der Arbeit unterzog, 27 000 Exemplare einer Schnecke genau miteinander zu vergleichen, und zwar mit dem Ergebnis, dass es in der ganzen Zahl nicht zwei einander vollkommen gleiche Individuen gab, zugleich aber mit dem weiteren sicheren Ergebnis, dass die Linnaeische Auffassung der »Art« unerschütterlich zu Recht bestehe *(De l'espèce, p. 380)*. Hier muss aber, um Missverständnisse zu verhüten, bemerkt werden, dass die Frage nach der dauernden Veränderung der Gestalten und der Umwandlung der Linnaeischen sogenannten »Arten« offen bleibt, wenn man auch die sinnwidrigen Dogmen der Selektions- und Deszendenztheoretiker ein für allemal verwirft. Das ganze Wesen dieser Umwandlungen wird man erst zu verstehen beginnen, wenn das Deszendenzdogma überwunden ist. In diesem Buche konnte ich meine Gedanken hierüber nicht einmal andeuten.

[504]) Vgl. z. B. Johannes Ranke, *Der Mensch, 2. Aufl., II, 471 bis 483*. Auch Broca urteilt über gewisse Rassen der Steinzeit, »sie hätten durch einige Züge die höchsten und edelsten Stufen menschlicher Bildung erreicht« (zitiert im *Archiv für Anthropologie 1904, I. Heft 4, S. 185)*. Nicht ganz uninteressant ist vielleicht in dieser Beziehung die Tatsache, dass Cuvier und Agassiz ganz ungewöhnlich grosse Schädel besassen und auffallend geistvolle Physiognomien, wogegen weder Lamarck noch Darwin in einer oder der anderen Beziehung das Mittelmass übertrafen.

[505]) Eine gute Zusammenstellung der hierher gehörigen Stellen findet man bei Auffahrt, *Die platonische Ideenlehre, 1883, S. 35 fg.*

[506]) Hierzu ist *Theaitetos, 182 fg.* und *Timaios, 27 fg.* zu vergleichen.

[507]) Hierzu vgl. man *r. V., 226 fg.*, wo Kant nachweist, dass ohne den Begriff des Beharrlichen es gar keine Vorstellung der Zeit geben könnte noch auch der Veränderung. »Nur das Beharrliche wird verändert.«

[508]) Siehe das von Heinrich Hertz angeführte Beispiel, S. 133.

[509]) Darwin verweist an einer Stelle hierauf, hat aber leider Buffon nie selber gelesen, sondern zitiert ihn immer nur aus zweiter Hand, sonst wäre er wohl über manche seiner eigenen Schlussfolgerungen stutzig geworden.

[510]) Die Stelle steht in den *Amoen. acad. VI, 296 (1763): Suspicio est, quam diu fovi neque jam pro veritate indubia venditare audeo: sed per modum hypotheseos propono: quod scilicet omnes species ejusdem generis ab initio unam constituerint speciem . . . .* (Zitiert nach Von Baer, *Reden II, 256, Anm.*, wo die Stelle ausführlich mitgeteilt ist). Weitere hierher gehörige Stellen findet man in

Leydig's *Horae zoologicae, 1902, S. 219 fg.* So sagt z. B. Linnaeus von zwei Arten des Nachtpfauenauges, die noch heute als getrennte Arten gelten: *una ex altera orta.* — 1908. Für nähere Angaben kann ich jetzt auf meinen Beitrag zur *Wiesner-Festschrift* verweisen, *Goethe, Linné und die exakte Wissenschaft der Natur* (siehe namentlich S. 233 fg.).

[511]) *Die Faultiere.* Auch Plato glaubt an »endlose Zeiten« mit »unaufhörlicher Änderung« der Gestalten (siehe *Gesetze 676* und vergleiche die oben mitgeteilte Stelle).

[512]) Siehe namentlich Wolff's Experimente über die Regeneration der Augenlinse und vergleiche dazu K. C. Schneider's *Vitalismus, S. 18.*

[513]) Schon in den paläozoischen Formationen sind sämtliche heutigen Typen (einschliesslich der Wirbeltiere) vertreten; es fehlen nur Zeugnisse für die einfachsten und, wie man sie zu nennen pflegt, »untersten« Wesen, die sich aber nicht zur Aufbewahrung in dieser Form eignen, so dass aus ihrem Fehlen nichts geschlossen werden kann; andere Bautypen als die heute noch lebenden sind nicht gefunden worden.

[514]) Das Beharren seit den ältesten Zeiten bis heute gilt nicht nur von einigen immer zitierten Muscheln — *Lingula, Terebratula* usw. — sondern von einer durch neue Entdeckungen stets wachsenden Zahl von Tieren von hoher anatomischer Kompliziertheit. Allerdings ist die Beharrlichkeit der genannten Muschelarten um so bemerkenswerter, als gerade die Muschelschalen durch sehr geringe Änderungen in dem Salzgehalt, dem Kohlensäuregehalt, dem Kalkgehalt und der sonstigen Zusammensetzung des Wassers ausserordentlich schnell ihre Gestalt verändern, so dass man fast voraussetzen möchte, die paläozoischen Meere seien mit den heutigen wesentlich identisch gewesen; dennoch ist das Beharren verwickelterer Wesen von noch grösserem Interesse. So finden sich z. B. mehrere verschiedene Skorpione schon im Silur, und im Karbon (Steinkohlenzeit) gibt es zahlreiche Spinnentiere der verschiedenen Ordnungen. Nach dem Bericht von Prof. Anton Fritsch in der Sitzung der Wiener Akademie vom *7. 12. 1903* sind heute aus paläozoischen Schichten 63 Arten Arachniden bekannt, zu 38 Gattungen und 11 verschiedenen Familien gehörig. Im Londoner *South Kensington Museum* sah ich im Jahre 1900 eine jetzt lebende, in Sierra Leone kurz vorher entdeckte Spinnenart, *Cryptostemma afzelii,* die nach dem Urteil der Spezialforscher fast genau identisch ist mit einer Art aus der nordamerikanischen Steinkohle, *Poliochera punctata.* Wer eine Ahnung hat von der grossen inneren Kompliziertheit dieser mit vollkommen ausgebildetem Nervensystem und Zirkulationsapparat, mit äusserst differenzierten Geschlechtsorganen usw. versehenen Tiere, wird — namentlich bei den heute herrschenden Ansichten — sich höchlich wundern müssen, eine solche Gestalt durch

die unermesslichen Zeiten, die uns von der Steinkohlenformation trennen, unverändert beharren zu sehen. Hat sie aber nicht beharrt, sondern ist sie von neuem entstanden, so stürzt diese eine Tatsache alle Evolutionshypothesen ein für allemal, da offenbar wird, dass kein Grad von Ähnlichkeit auf Blutsverwandtschaft schliessen lässt.

[515]) Eine ganz vortreffliche Abbildung findet der wissbegierige Laie in Fleischmann's *Lehrbuch der Zoologie, 1898, Tafel III.*

[516]) Schlagen Sie welches zoologisch-anatomische Buch Sie wollen auf, es mag noch so sehr die materialistische Terminologie bevorzugen, Sie werden überall dem Worte »Gedanke« begegnen oder aber dessen Umschreibungen durch »Typus«, »Bauplan« und dergleichen. *Typus* ist aus dem Griechischen entnommen und bedeutet »Modell« (»der Typus ist das geheime und unbezwingliche Vorbild«, sagt Goethe), *Plan* ist französisch und bedeutet »Aufriss«; bei beiden Wörtern wird also ein verschärftes, genau kombinierendes Denken vorausgesetzt, wenn auch die Einführung der Fremdwörter das zu Grunde liegende Denken für den Unaufmerksamen etwas verhüllt.

[517]) *On my theory, unity of type is explained by unity of descent (Origin of Species VI, letzter Absatz);* »die Überzeugung von der gemeinschaftlichen Abstammung der Organismen ist zur allgemein anerkannten Grundlage der Forschung und der Spekulation geworden« (Hugo de Vries, *Die Mutationstheorie, 1903, II, 664*). Es lässt sich nachweisen, dass, sobald die Evolutionslehre dieses Dogma antasten liesse — gegen welches sämtliche Glaubenssätze der römischen Kirche zusammengenommen in Bezug auf den *sacrificio dell' intelletto* ein wahres Kinderspiel sind — der ganze babylonische Turm der historischen Abstammung zusammenstürzen würde; denn sobald eine Mehrheit von Urkeimen zugegeben wird, folgt ohne weiteres bei der sehr geringen Zahl der Grundtypen, dass Ähnlichkeit der Organisation nicht auf gemeinsame Abstammung schliessen lässt. Vortreffliche Bemerkungen hierüber hat schon vor mehr als zwanzig Jahren der bahnbrechende Botaniker Joh. von Hanstein in seinem kleinen Werk *Das Protoplasma, S. 303 fg.* gebracht. Auch Goethe verwirft mit sicherem Instinkt jegliche derartige Annahme, »da die Natur sich immer reichlich, ja verschwenderisch erweise«; sogar das menschliche Geschlecht, meint er, sei gewiss nicht gemeinsamer, einheitlicher Abstammung *(Gespräch vom 6. 10. 1828).* — 1908. Über die Entstehung gleichartiger Typen nicht aus einheitlicher Abstammung, sondern durch »Konvergenz« vgl. Hermann Friedmann, *Die Konvergenz der Organismen,* 1904, F. Reinke, *Philosophie der Botanik,* S. 166, usw.

[518]) Auch das entsprechende griechische Wort *episteme* stammt von der Wurzel *sta* = stehen.

[519]) Ich bitte hierzu Vortrag II, S. 104 fg. zu vergleichen.

[520]) Siehe *Republik 525 B* und *C, 527 B* und *D-E.*

[521]) Hierzu ist namentlich Whitehead, *Universal Algebra, 1898,* zu vergleichen: *Mathematics in its widest signification is the development of all types of formal, necessary, deductive reasoning . . . The ideal of mathematics should be to erect a calculus to facilitate reasoning in connection with every province of thought, or of external experience, in which the succession of thoughts, or of events can be definitely ascertained and precisely stated. So that all serious thougt which is not philosophy, or inductive reasoning, or imaginative literature, shall be mathematics developed by means of a calculus . . . Such Algebras are mathematical sciences, which are not essentially concerned with number or quantity . . . . (p. VI—VIII).*

[522]) Eine interessante geschichtliche Übersicht der verschiedenen Lehren des Altertums findet man in der kleinen Schrift von Th. Ziehen, *Gehirn und Seelenleben, 1902, S. 5 fg.*

[523]) *Mechanismus und Vitalismus, 1902, S. 14.*

[524]) Man vergleiche das S. 413 Gesagte.

[525]) Dass Plato dem mathematischen Denken »eine mittlere Stellung zugewiesen habe«, bezeugt Aristoteles (vgl. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik, 1879, S. 7*).

[526]) Die wichtigsten Stellen für die schematischen Darstellungen Plato's (in zusammenhängendem Vortrag) sind das Ende des 6. Buches der *Republik* und *Timaios 51 D fg.* Die technischen Ausdrücke weichen zum Teil voneinander ab, entsprechen sich aber in der Aneinandergliederung genau, wie folgende Tabelle zeigt:

| *Republik* | *Timaios* |
|---|---|
| 4. νόησις | 4. νόησις |
| 3. διάνοια | 3. λόγος |
| 2. πιστις | 2. δόξα |
| 1. εἰκασία | 1. αἴσθησις |

Die *Eikasia* ist eine etwas deutlicher wahrgenommene Sinnlichkeit als die *Aisthesis*, dagegen drückt bei Plato die *Pistis* immer mehr das Schwankende des wissenschaftlichen Hypothesengebäudes aus als *Doxa,* die oft mit *Dianoia* verschmilzt. Letztere betont die rein mathematischen Bestandteile des Verstandes, wogegen *Logos* mehr die allgemeinen Gesetzmässigkeiten aller Verstandesformen im Sinne hat. Höchst bemerkenswert ist die Durchführung dieses selben schematischen Gedankens im *Philebos* (23 und 27), nicht mehr aber vom subjektiv-erkenntniskritischen, sondern vom

objektiv-erkenntniskritischen Standpunkt, wobei folgende Reihe herauskommt:

4. αἰτία — die Ideen als Ursache
3. πέρας — das Grenzenziehende
2. ξύμμιξις — die Mischung des Grenzenden mit dem Unbegrenzten
1. ἄπειρον — das Unbegrenzte

Vom rein logischen Standpunkt aus betrachtet, den Kant häufig bevorzugt, würde die Reihe etwa lauten:

4. die »ursprüngliche und schöpferische Vernunft«
3. der Begriff
2. das Urteil
1. die Erscheinung.

[527]) *Spaccio,* Vorrede.
[528]) *De la causa, principio et uno, Dialog 5.*
[529]) Dass Plato im *Timaios* nur allegorisch spricht, um das Organizistische der dynamischen Naturauffassung im Gegensatz zum Atomismus hervorzuheben, liegt auf der Hand. Anders verhält es sich, wenn Kant gelegentlich vom Kosmos sagt, er müsse als »organischer Körper vom höchsten Rang und Klasse angesehen werden« *(Üg., III, S. 85);* denn hier handelt es sich um transcendente (nicht transcendentale) Spekulationen und um ein Gebot der abstrakten Vernunft, nicht also um Wissen und Wissenschaft (vgl. auch *Ur. § 75).*
[530]) a. a. O., S. V.
[531]) Über das »Dritte« vgl. *Sophist 250 B:* τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν τῇ ψυχῇ τιθεν . . . .
[532]) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton* . . . . (ed. Rosenkranz I, 686, ed. Hartenstein 1867, VI, 477).
[533]) Vgl. z. B. *Ur. § 91, S. 457 fg.* und *462.*
[534]) *Einzelne Betrachtungen und Aphorismen über Naturwissenschaft im Allgemeinen, W. A., II, 131.*
[535]) *Kritik der Urteilskraft,* Einleitung II, S. XIX. Vergl. auch S. LIII.
[536]) So z. B. Leo XIII. in der Enzyclika *De studiis scripturae sacrae* vom Jahre 1893, aber an hundert anderen Orten zu allen Zeiten.
[537]) Siehe z. B. *Ethica IV, praef.*
[538]) *Ethica I, prop. 15 und 18: omnia quae sunt per Deum concipi debent.*
[539]) Das heisst, dies ist das objektive Ergebnis, dem subjektiv

die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft entsprechen; siehe oben.

[540]) Für die erweiterte Definition des Begriffes »Tatsache« siehe *Ur. § 91, S. 456.*

[541]) »Bewusstsein« nach Kant's Definition: »Das Bewusstsein ist das einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht« *(r. V. I, 350).*

[542]) Siehe z. B. *r. V. S. 564.*

[543]) *Sieben kleine Aufsätze,* Ausg. v. Rosenkranz & Schubert, IX[1]), 269; Ausg. von Hartenstein 1867, IV, 505.

[544]) Siehe z. B. *Briefe I, 255, 316, 323.*

[545]) *Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, W. A.,* 2. Abt., XI, 161.

[546]) Von einem mehr äusserlichen Gesichtspunkt aus wurde dieses Thema schon im vorigen Vortrag in Betracht gezogen (siehe S. 411 fg.).

[547]) *Üg. III, 393.* Ungekürzt lautet die Stelle: »Die Transcendentalphilosophie ist die Wissenschaft der Formen, sich selbst zu einem Ganzen der Weltanschauung und des Denkens synthetisch zu machen« (mit der Variante: »sich selbst nach einem Prinzip zum Objekt zu machen«).

[548]) Das Wort »zufällig« ist hier unbezahlbar!

[549]) *Lettres I, 157.*

[550]) *Parerga I,* Fragmente zur Geschichte der Philosophie, § 3.

[551]) In beiden Bänden seines Hauptwerkes und in den *Parerga* wiederholt.

[552]) Inzwischen findet man interessante Ausführungen in den Schriften von Classen, Stadler, Cohen und anderen. Namentlich in dem 10. Kap. seines Buches über *Kant's Theorie der Erfahrung,* betitelt »Schopenhauer's Einwürfe gegen die transcendentale Deduktion«, hat Cohen ein strenges Gericht gehalten und schliesst mit folgenden beherzigenswerten Worten: »Bei dem Ansehen, welches Schopenhauer als Kenner und Anhänger der Kantischen Philosophie geniesst, habe ich es für geboten erachtet, die Kritik desselben im einzelnen durchzugehen; damit die bestechende Sicherheit, mit der jene ungegründeten Urteile ausgesprochen werden, zuerst verdächtig werde und alsdann bei genauerem Vergleichen jenes herzprüfende Zurechtweisen erkannt werde als das, was es ist: ein hartnäckiges Meistern an Worten, deren Sinn dem Richter nicht aufgegangen war.« — 1908. Unbekannt war mir leider folgende empfehlenswerte Schrift geblieben: Raoul Richter, *Schopenhauer's Verhältnis zu Kant,* 1893.

[553]) *Sämtliche Werke:* Frauenstädt's Ausg. II, 510; Grisebach's Aus. I, 551. Dass Schopenhauer auch einmal die wahren Worte schrieb: »Kant besass einen Grad von klarer, ganz eigentümlicher Besonnenheit, wie solche niemals irgend einem andern Sterblichen

zuteil geworden ist« *(Über die Universitäts-Philosophie)*, verdient betont zu werden. Doch wie sich das mit der wiederholten Behauptung eines »unglaublichen Mangels an Besinnung« reimt, wird auf immer unausgemacht bleiben.

[554]) *Memorabilien S. 671.*

[555]) *Briefe I, 317; r. V.*, Vorwort zur 2. Aufl., XXXVIII.

[556]) In allen Büchern findet man 1788 als Erscheinungsdatum für die *Kritik der praktischen Vernunft* genannt, vermutlich weil dieses Jahr auf dem Titelblatt steht. Doch hat Kant das Buch in den letzten Tagen des Juni 1787 beendet, und der Verleger verschickt schon in den ersten Tagen des Dezember Exemplare. (Vgl. *Briefe I, 467, 483, 487.*)

[557]) Negative Zahlen entstehen nämlich erst »durch die Projektion in den Raum und Auffassung als Linie«. Während die reine Zahl der Zeit homolog ist und darum nur Eine Richtung mit Ausschluss aller Umkehrung zulässt — denn in der Zeit ist es unmöglich, aus der Gegenwart in die Vergangenheit aufzusteigen, und einzig die Richtung in die Zukunft bleibt offen — kann ich im Raume ebensogut von rechts nach links wie umgekehrt fortschreiten, und die eine Richtung bezeichne ich dann durch +, die andere durch —. (Vgl. Couturat, *De l'infini mathématique, 1896, p. 353 fg.*)

[558]) Vertieft und präzisiert, aber wesentlich das gleiche Argument brachte Kant 20 Jahre später in der *r. V.* (S. 663 fg.).

[559]) Ein Jahr früher, 1762, hatte Kant schon auf den grundlegenden Begriff der *synthetischen Urteile* hingewiesen, die er hier »unerweisliche Urteile« nennt und von denen er sagt: »Die menschliche Erkenntnis ist voll solcher unerweislicher Urteile« *(Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, § 6,* gegen Schluss).

[560]) Manche andere der frühen Schriften könnte zur Bestätigung herangezogen werden; ich unterliess es, weil für meine Zwecke das Gesagte genügte.

[561]) Ein junger Naturforscher und Philosoph, Hermann von Keyserling, schrieb mir neulich: »In Kant's *Übergang* steckt schon unsere ganze moderne Physik.« Und in der Festnummer der *Kantstudien* zum 12. Februar 1904 tritt F. Heman energisch für die Anerkennung der grossen Bedeutung dieser von oberflächlichen Historikern in Verruf gebrachten Fragmente ein.

[562]) Karl Vogt verglich das Denken einem Sekret, wie die Galle und der Speichel!

[563]) *De docta ignorantia I, 2.*

[564]) Hägerström, *Kant's Ethik, 1903, S. 827.*

[565]) Die betreffende Ausführung steht in der illustrierten Ausgabe, S. 116 fg., in der Text-Ausgabe S. 158 fg.

[566]) Diese Inkongruität in der Grundvoraussetzung Spinoza's

richtet von vornherein über alle daraus gezogenen vermeintlichen Folgerungen.

[567]) Brief an Goethe vom 28. 10. 1794.

[568]) *Problem und Erwiderung.*

[569]) Vgl. *Grundlagen, S. 730 fg.*

[570]) Siehe *Grundlagen, S. 793.*

[571]) *Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765/66*; die gesperrt gedruckten Worte sind auch im ursprünglichen Text gesperrt.

[572]) Brief an Goethe vom 9. 7. 1796.

[573]) Um die *reine Vernunft* die *Dissertation,* die *Prolegomena,* die *Streitschrift gegen Eberhard,* die *metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* der (unvollendet gebliebene) *Übergang von der Metaphysik zur Physik;* um die *praktische Vernunft,* die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* die *Anfangsgründe der Rechtslehre* und die *der Tugendlehre,* die *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* und die nur aus Skizzen bekannte Schrift *Gott, die Welt und der Mensch;* um die *Urteilskraft* die Schriften *Über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien, Über Philosophie überhaupt* und — mehr indirekt — noch mehrere andere.

[574]) Kant's Verdeutschung von *analytisch* und *synthetisch* (siehe *r. V., 11*).

[575]) Sehr charakteristisch kommt diese Tatsache zum Vorschein bei einer Definition von Erfahrung in den nachgelassenen Papieren: »Erfahrung ist das Ganze der Reihe des empirischen Bewusstseins in beständiger Annäherung« *(Üg. III, 605).*

[576]) Vgl. Plato-Vortrag S. 413.

[577]) Eine den Scholastikern als *lex parsimoniae naturae* geläufige Vorstellung wird in letzter Zeit von unseren antimetaphysischen Empirikern unter verschiedenen Namen als neue Entdeckung gepriesen. Wahrlich, ein manchesterlicher Gedanke! Auch die »Ökonomie des Denkens«, von der Avenarius, Mach und andere heute viel Wesens machen, scheint mir ein zwar nicht ganz falscher, doch oberflächlicher, sehr »ökonomischer« Gedanke zu sein, Scholastik, nicht Natur. Übrigens hat Kant diese naheliegende Konstruktion schon im voraus widerlegt (siehe *r. V. 681*).

[578]) Eine Verwahrung gegen mögliche Missdeutungen lege ich hier ein und berufe mich dafür auf Heinrich Hertz: »Freilich können wir von der Natur nicht *a priori* Einfachheit fordern, noch auch urteilen, was in ihrem Sinne einfach sei. Aber den Bildern, welche wir uns von ihr machen, können wir als unseren eigenen Schöpfungen Vorschriften machen« *(Prinzipien der Mechanik, Einleitung, S. 28).* Es kommt jedoch für uns hier nicht darauf an, was man fordert, sondern was man findet; Hertz hatte die abstrakten Annahmen der mathematischen Physiker im Sinne; auch in jener Natur aber, die man mit Augen sieht, erblickt sowohl der Forscher

wie der Poet zugleich Verschwendung und Einfachheit als die Grundzüge des »Stiles« der Natur.

[579]) *Discours de réception à l'Académie française.*

[580]) *Tagebücher, unverkürzte Ausg. III. 112.*

[581]) *Üg. III. 405.* Im Text ist speziell von Mathematik und Philosophie die Rede, die zusammen die Möglichkeit einer exakten mechanischen Wissenschaft der Natur, wie sie Newton verstand, ausmachen, indem sie — das eine als Inbegriff der reinen Anschauung, das andere als Inbegriff des reinen Denkens — sich wechselseitig bedingen; doch das Gesagte ist von unbeschränkter Anwendung. (Das irrige »ausmacht« habe ich in »ausmachen« verbessert.) Auf der vorangehenden Seite des selben Bogens schreibt Kant: »Den 22. April trat in mein 79stes Jahr«; so dass diese wichtige Formulierung mit Sicherheit datiert werden kann als entstanden zwischen dem 22. April 1802 und dem 22. April 1803.

[582]) Vgl. den vorigen Vortrag S. 443.

[583]) Siehe Perrin, *Traité de chimie physique I, 179.*

[584]) *r. V., I., S. 370* lesen wir: »Der transcendentale Idealist kann . . . ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein«; S. 371 steht dann: »Also ist der transcendentale Idealist ein empirischer Realist . . .«; folglich ist obiger Satz ein buchstäblich genauer Ausdruck des Kantischen Gedankens.

[585]) *Allgemeine Geschichte der Philosophie I¹. 3.*

[586]) Die Sache wird nicht etwa anders dadurch, dass der selbe Mann, der uns in seinem *System* lehrt: »Es gibt schlechterdings nichts ausser dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz (!) sein Eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen« (2. A., S. 377), uns in seiner *Physiologischen Psychologie* versichert, der »abstrakte Wille« sei »ein blosses Wort«, er «zerstiebe bei der Analyse in Nichts«. Ist denn »Gravitation« etwas anderes als ein Wort, ein Symbol? Will es etwas anderes sein? Verwahrt sich nicht Newton ausdrücklich gegen jede materielle Auffassung (siehe S. 466)? und bedeutet das Wort deswegen nichts?

[587]) *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal, 4. éd., p. 27.*

[588]) Gegen eine »Philosophie des Unbewussten« hat Kant im voraus energisch Einsprache erhoben. Eine längere Ausführung beschliesst er mit den Worten: »Also ist der Begriff von dem Vermögen eines Wesens, aus sich selbst zweckmässig, aber ohne Zweck und Absicht, die in ihr oder in ihrer Ursache lägen, zu wirken, als eine besondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel gibt, völlig erdichtet und leer, das ist ohne die mindeste Gewährleistung, dass ihr überhaupt irgend ein Objekt korrespondieren könne« *(Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien).*

[589]) Vgl. namentlich *r. V., I., 118 fg.* Die II. A. besagt genau das selbe, nur stark gekürzt, weil Kant mit Recht sorgfältig ver-

meiden wollte, das psychologische Gebiet zu betreten, was in der I. A. hin und wieder geschehen war.

[590]) Vgl. *La Science et l'Hypothèse, 1902, p. 207* und *197*.

[591]) *r. V.* an vielen Orten; hier unter besonderer Anlehnung an S. 706.

[592]) *Kritik der reinen Vernunft* an vielen Orten, namentlich aber I., 126 fg.

[593]) Allgemein und gekürzt gefasst, lauten diese aller exakten Wissenschaft zu Grunde liegenden Verstandesurteile: 1. alle Anschauungen sind extensive Grössen; 2. alle Empfindungen besitzen intensive Grösse, das ist einen Grad; 3. Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

[594]) Diese Genesis der Kategorientafel unwiderleglich nachgewiesen zu haben, ist eines der grossen Verdienste Hermann Cohen's. Über die Kategorien vgl. den dritten Vortrag, S. 257 fg.

[595]) »Natur« ist hier in dem weiteren Sinne einer alles umfassenden »Welt« gemeint, wie wir den Begriff soeben in unserer Tafel verwendeten, wo er dann ein Gegenstück bildet zu dem Begriff »Ich« als allumfassende Vernunft gedacht (siehe dritter Vortrag, S. 273 fg.). »Natur« kann aber auch, wie Sie soeben gesehen haben, das Materielle bedeuten im Gegensatze zu dem spezifisch Logischen, oder auch — was durchaus nicht das selbe ist — »Natur« kann eine Idee der theoretischen Vernunft sein, ein Inbegriff aller Gesetze, im Gegensatz zu »Freiheit«. Nur Pedanten können gegen diese Verschiebbarkeit gewisser Ausdrücke wettern; denn nicht nur ist sie historisch begründet, sondern die eine Bedeutung führt in die andere über; das Wort wird hierdurch — wie schon oben bemerkt — zum Organ; es bewegt sich und zwingt uns mitzugehen. Ähnliches gilt von dem Wort »Vernunft«. Vernunft, wenn sie die theoretische und praktische Vernunft umfasst, ist der dem Begriff »Welt« transcendental entgegengesetzte Begriff; er umschliesst dann alles, er ist die *Noesis* Plato's, der Erzeuger von Wissenschaft und Religion. In der *Kritik der reinen Vernunft* aber ist fast immer nur von theoretischer Vernunft im spezielleren Sinne die Rede, und hier stellt sich das Verhältnis wesentlich anders. Hier bezeichnet Vernunft manchmal den Gegensatz des gesamten Rationalen (des reinen Denkens) zu dem »Empirischen« (z. B. *r. V. 863*) und umfasst infolgedessen nicht bloss den Verstand, sondern bisweilen sogar das Formale an der Sinnlichkeit; häufiger aber bedeutet Vernunft den Gegensatz zu der komplexen Einheit Verstand-Sinnlichkeit; das ist in diesem Werke der Sinn, der überall vorauszusetzen ist, wo nicht andere Bestimmungen ausdrücklich vorliegen; manchmal fällt jedoch die Sinnlichkeit vorübergehend aus dem Gesichtskreis und es handelt sich nur um die Unterscheidung zwischen dem Begriffe bildenden Verstand und

der Ideen erzeugenden Vernunft. Wer in dem Lebenswerke eines Kant — wie gar mancher sogenannte »Gelehrte« — nur gelegentlich blättert, mag freilich durch solche Dinge leicht irregeführt werden; wer sich aber darein versenkt, wird bald bemerken, wie weise es ist, das Wort nicht zu einem algebraischen Zeichen herabzuwürdigen — wie das Professor Mach als Ideal vorschwebt (S. 118) — sondern seine Bedeutung in organischer Beziehung zu der Bedeutung der ganzen jeweiligen Umgebung plastisch lebendig zu erhalten.

596) Auch in der *Ur. § 91* sagt Kant: »Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen«.

597) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,* Vorrede.

598) Ich hatte natürlich hier die Unterscheidung zwischen metaphysisch und transcendental nur ganz allgemein anzudeuten. Der Versuch einer genaueren Darlegung würde in die subtilsten Gedankengänge Kant's geführt haben, namentlich insofern Kant auch bei den grundlegenden Betrachtungen über das Apriori zwischen rein formalen »transcendentalen« und mehr den Inhalt betreffenden »metaphysischen« Erörterungen unterscheidet. Ich verweise für die Aufklärung dieser schwierigen Verhältnisse auf Cohen als den besten Führer. Auch Cohen gibt zu, Kant's Darstellung »leide an dem Grundmangel«, dass sie transcendental und metaphysisch »nicht sicher und durchgängig« voneinander sondere (vgl. *Kant's Begründung der Ethik,* 1877, S. 24 fg. und *Kant's Theorie der Erfahrung,* 1885, S. 253 fg., sowie auch 74, 99 fg., 368, 583 usw.).

599) Man sehe z. B. die sehr interessante Broschüre von Prof. Wenzel Hofman *Bewegung und Trägheit,* Wien, 1904.

600) *La Science et l'Hypothèse,* 1902, p. 141.

601) Vgl. den ganzen Leonardo-Vortrag.

602) *Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 46.*

603) *Über Philosophie überhaupt,* im vorletzten Abschnitt.

604) Wundt's grossen Leistungen wird man erst gerecht, wenn man die missverständliche Benennung seines Hauptwerkes berichtigt; denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um die gedankliche Monstrosität einer »physiologischen Psychologie«, sondern um eine »psychologische Physiologie«, das heisst um eine wissenschaftlich-anatomische Physiologie, welche die Phänomene der sogenannten Seele als fortlaufenden Kommentar eingehend berücksichtigt.

605) *Preussische Jahrbücher,* Februar, 1904, S. 354.

606) *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* Abschnitt 1.

607) Haberlandt, *Sinnesorgane im Pflanzenreich, 1901.*

608) *Annales, 1812, tome XIX, p. 76.* Bekanntlich liegen seiner

berühmten Klassifikation die Verhältnisse des Nervensystems zu Grunde.

[609]) Überall liest man, Descartes habe die Zirbeldrüse für den Sitz der Seele erklärt. Es wäre wohl an der Zeit, auch dieser von oberflächlichen, faulen und dummen Pygmäen erzeugten und durch die Jahrhunderte kolportierten Konfusion den Garaus zu machen. Descartes ist so entfernt davon, die Zirbeldrüse »den Sitz der Seele« zu nennen, dass er ausdrücklich sagt: *Il est besoin de savoir que l'âme est véritablement jointe à tout le corps, et qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres (Les Passions de l'Ame, art. XXX).* Das ist wirklich unzweideutig genug. In den *articles* 31, 32 und 34 entwickelt allerdings Descartes die Hypothese, dass der Zirbeldrüse als einzigem unpaarigen Organ des Gehirns wahrscheinlich besondere Funktionen der Vereinheitlichung zufallen, so dass in ihr vielleicht *(il me semble)* die Seele *exerce ses fonctions plus particulièrement que dans les autres parties.*

[610]) Siehe *Psycho-physiologische Protistenstudien, 1889.*

[611]) J. v. Uexküll, *Im Kampf um die Tierseele, 1902, S. 24.*

[612]) Siehe den Leonardo-Vortrag, S. 141 fg.

[613]) *W. A.*, 2. Abt., 11, 162. In diesem bedeutungsvollen Spruche heisst es dann weiter: »Wir sind auf doppelte Weise verloren oder geborgen. Dem Objekt sein Mehr zuzugestehen und auf unser subjektives Mehr zu verzichten. Das Subjekt mit seinem Mehr zu erhöhen und jenes Mehr nicht anerkennen.« Dieser eine Spruch genügt zum Beweise, wie fern Goethe von Spinoza und wie nah er Kant stand.

[614]) Anmerken muss ich, dass Kant eine »rationale« Psychologie als exakte Disziplin anerkennt und hochstellt, sobald sie das wahnwitzige, einzig in philosophischem Unverständnis wurzelnde Unternehmen, Erkenntniskritik und -systematik zu begründen, aufgibt und zur Einsicht reift, dass, gerade umgekehrt, sie selbst auf Erkenntniskritik fussen muss. Denn, wie Kant bemerkt, es ist lächerlich zu glauben, man könne über die Entstehung der Erfahrung etwas ausmachen, ehe man festgestellt hat, was Erfahrung ist. Was wäre Astronomie ohne eine vorausgegangene Theorie der Bewegungsgesetze? Liegt aber eine kritische Analyse und transcendentale Systematik der Vernunft vor, dann kann sich Psychologie nützlich machen, indem sie betreffs der verschiedenen Bestandteile »wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsucht . . . . .« (vgl. *P., § 21 a* und *r. V. § 13,* S. 116 fg.). Ein vortreffliches Werk zur Einführung in die also verstandene Psychologie ist das kleine Buch von Paul Natorp *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode,* Freiburg bei Mohr, 1888; es sei hiermit bestens empfohlen.

[615]) Bei Kant ist stets auf jedes Wort genau zu achten, so hier auf die nähere Bestimmung »in der Natur«. Soll »Körper« nur ein vager Ausdruck für das Chaos, für das μὴ ὄν des Plato sein, dann kann seine Existenz ausser meinen Gedanken bejaht werden, bedeutet aber »Körper« den Bestandteil einer einheitlichen Natur, so muss er verneint werden, da Natur eine Idee der Vernunft ist, eine regulative, architektonische Idee.

[616]) Das hatte sich der wackere Mann, der uns aufforderte, uns quer über die Schienen zu strecken, nicht überlegt, dass Gedanken so hart und Gegenstände so weich sein können!

[617]) Zur Widerlegung dieser immer wieder auftauchenden und — insofern Kant damit getroffen werden soll — unsinnigen Behauptung genügt unter vielen Stellen die eine, *r. V. 663 fg.:* »Der Grundsatz, von dem, was geschieht . . . als Wirkung auf eine Ursache zu schliessen, ist ein Prinzip der Naturerkenntnis, aber nicht der spekulativen . . . . . der Begriff einer Ursache verliert ebenso wie der des Zufälligen in solchem bloss spekulativen Gebrauche alle Bedeutung, deren objektive Realität sich *in concreto* begreiflich machen liesse.«

[618]) Siehe vor allem Jean Perrin, *Traité de chimie physique, I, 1903, p. XIII et 108 fg.*

[619]) *Parerga*, Über Philosophie § 30.

[620]) Vgl. *r. V. 42* und an anderen Orten (namentlich *751*). Diese äusserst subtile und darum von Kant — der hierin immer lieber zu wenig als zu viel tat — in seinen Hauptwerken kaum angedeutete Unterscheidung hat er in der Streitschrift *Über eine Entdeckung usw.* näher ausgeführt (kurz vor Schluss des ersten Abschnitts). Schopenhauer achtet so wenig auf den genauen Wortlaut bei Kant, dass er nicht selten bei Anführungen Worte auslässt, und zwar wichtige Worte, die er für nebensächlich hält, wodurch unbeabsichtigte Fälschungen entstehen. Jedem Leser der Schopenhauerischen Kritik von Kant's Philosophie ist dringend zu raten, sämtliche Zitate Wort für Wort nachzuprüfen.

[621]) Siehe namentlich den Anfang des 1. Kap. des 2. Bandes der *Welt als Wille und Vorstellung.* Hier ist jeder Satz, fast jedes Wort, eine Absage an den kritischen, formalen, systematischen Idealismus Plato's und Kant's, kurz an die echte Transcendentalphilosophie zu Gunsten einer zugleich materialistischen und mystischen Dogmatik.

[622]) Betreffs der Vorstellung »Gesetz« siehe namentlich *r. V., I., 126 fg.*

[623]) Ein guter Ausdruck, den Mach einmal gebraucht (s. S. 472).

[624]) Durch eine solche Überlegung lernt man begreifen, was Plato meint, wenn er Raum = Materie setzt *(Timaios)*.

[625]) Vgl. oben S. 624, und siehe ausser vielen anderen Stellen namentlich § 24 der *r. V.*

[626]) Man vgl. für nähere Ausführungen S. 206 fg.

[627]) Schopenhauer's Wille als Ding an sich und »Wurzel des Intellekts« steht genau an diesem Punkte.

[628]) Dieser für Kant's System sehr wichtige Begriff ist besonders deutlich *r. V. 522 fg.* entwickelt.

[629]) Auch den technischen Ausdruck »transcendentales Subjekt« begegnet man bei Kant; er bezeichnet das negative Ich an sich und bildet das genaue Gegenstück zum transcendentalen Objekt. So z. B. *r. V. 404* und *I, 355.*

[630]) *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Anm. auf der ersten Seite der Vorrede. Der genaue Text lautet: »Der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wohl dahin entschieden werden, dass unsere Erkenntnis zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wohl mittelbar durch das *Gefühl* mit dem Dinge an sich zusammenhänge; dass die Dinge allerdings bloss als *Erscheinungen vorgestellt,* dass sie aber als Dinge *an sich gefühlt* werden«. (Die kursiv gedruckten Worte sind im Original kursiv.)

[631]) *Welt als Wille und Vorstellung, I. Bd., § 21.* »Wenn nun, durch alle diese Betrachtungen, auch *in abstracto,* mithin deutlich und sicher, die Erkenntnis geworden ist, welche *in concreto* jeder unmittelbar, das heisst als Gefühl besitzt, dass nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung . . . sein Wille ist . . . . . usw. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüber führt zum Ding an sich.« Man lese den ganzen Absatz: jedes Wort ist allen Grundgedanken der Kritik ein Schlag ins Gesicht.

[632]) *Übergang III, 554* und *555.* Bei allen diesen Äusserungen ist, wie man sieht, »Ding an sich« = »Ich an sich«. Vgl. auch die Stelle *r. V. 430:* »Sich als Noumenon zu erkennen ist unmöglich, indem . . . .«

[633]) »Natur und Freiheit sind die beiden Türangeln der Philosophie« *(Üg. III, 418).*

[634]) Das Ich, in diesem Sinne einer ganz unbestimmten Wahrnehmung, ist weder Anschauung noch Gedanke, weder Erscheinung noch Ding an sich; es ist auch nicht in irgend einem angebbaren, logisch verständlichen Sinne des Wortes ein »Ich«, sondern lediglich ein Etwas, ein Dasein, gleichsam das unfassbare Element oder das ungestaltete Chaos, aus dem die Anschauung und der Gedanke des Daseins hervorgehen, eine Anschauung und ein Gedanke, die sich beide sofort gabeln in »Ich bin« und »Welt ist«. (Hierüber ist zu vergleichen *r. V. 422* und *I., 381 fg.* und *402.*)

[635]) *F.* (Schluss von Nr. II). Im Text steht »Philodoxie«; doch da Kant selber Philodox mit »Vernunftkünstler« übersetzt (siehe z. B. *Logik,* Einltg. III), habe ich mich für berechtigt gehalten, das kräftigere deutsche Wort einzuführen.

[636]) *Fragmente aus dem Nachlasse* (Ausg. von Hartenstein, 1868, VIII, 621).

[637]) *Facts and Comments.*

[638]) Man vergleiche den Brief an Moses Mendelssohn vom 8. 4. 1766.

[639]) *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (letzter Absatz). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang ein Ausspruch des interessanten englischen Mystikers Blake *The fool shall not enter into heaven, and be he ever so holy.*

[640]) Vgl. Spencer's *Autobiographie, Kap. XVIII.* Bei einem Denker, der die Ignoranz zur Würde eines Lebensgrundsatzes erhoben hatte und der stolz darauf war, nicht einmal Locke's *Versuch über den Menschenverstand* jemals in Händen gehabt zu haben, würde die oben genannte Tatsache an und für sich wenig Interesse bieten; doch ein günstiges Geschick hat den tätigen und redlichen Mann lange am Leben erhalten, und als er nun das achtzigste Jahr überschritten hatte, als sein ganzes stolzes vielbändiges System der Weltweisheit längst abgeschlossen vorlag, da, in der Ruhe und Musse des letzten Greisenalters (*Old people must have many reflections in common,* beginnt die betreffende Betrachtung), ist es endlich Spencer aufgegangen, dass die Frage nach dem Wesen des Raumes doch keine müssige sei; er nennt sie jetzt eine *ultimate question,* eine letzte Frage. Und nun schreibt er mit entwaffnender Naivität: *There is one aspect of the Great Enigma to which little attention seems given, but which has of late years more frequently impressed me,* »unter den grossen Rätseln (des Daseins) gibt es eine Frage, der man wenig Beachtung zu schenken scheint, die aber meine Gedanken in den letzten Jahren öfters beschäftigt hat«; *I refer to . . . the phenomena of Space,* »ich meine die Erscheinung des Raumes!« An diese grosse Entdeckung des »bis jetzt wenig beachteten Problems« schliessen sich dann kurze Betrachtungen an über die Unbegreiflichkeit mathematischer Verhältnisse; *how does it happen that the blank form of things presents us with truths as incomprehensible as do the things it contains?* (»wie mag das wohl zugehen, dass das leere Schema der Dinge ebenso unbegreifliche Wahrheiten in sich birgt wie die Dinge, die es umfasst?«); des weiteren spekuliert er über die Eigenschaften des Raumes als »ihm selber innewohnend, ewiglich, unerschaffen«; während der Kosmos und in diesem die Evolution notwendig einen Anfang gehabt haben müssten, habe der Raum keinen Anfang, denn es könne niemals keinen Raum gegeben haben; die Grösse dieses Raumes sei *a thought too overwhelming to be dwelt upon,* »ein so überwältigender Gedanke, dass man gar nicht dabei verweilen möge«; und schliesslich das Geständnis: »In den letzten Jahren erweckt in mir das Bewusstsein, dass der unendliche Raum, ohne Ursprung und ohne Ursache, seit jeher bestanden hat und notwendig auf ewig weiter bestehen muss, eine Empfindung, vor der ich zurückbebe« *(Of late years the consciousness that without origin or cause infinite Space has ever*

*existed and must ever exist, produces in me a feeling from which I shrink)* . . . . Ein Kommentar ist wohl überflüssig; höchstens möchte man wünschen, Spencer hätte noch weitere achtzig Jahre gelebt, da es ihm dann wahrscheinlich eingefallen wäre, dass auch die Zeit, von der er hier so gottvoll naiv redet, ein erkenntniskritisches Problem stellt. Man glaubt, dem ersten Kindesstottern von Menschen zuzuhören, die soeben erst zu denken beginnen und denen es nur von fernher zu dämmern anfängt, dass das Grundproblem aller Weltweisheit die Erkenntnis selbst sei. Wir aber entnehmen aus diesem Beispiel, wohin der dogmatische Empirismus führt, wenn einer redlich genug und beharrlich genug ist, seine empirische Weltanschauung konsequent auszudenken; er kommt dann, am Anfang des 20. Jahrhunderts, an den Punkt hin, von wo aus die frühesten Philosophen unter den Indern und den Griechen vor etlichen Jahrtausenden den Ausgang nahmen. Komisch, dass gerade diese Leute solche fanatischen Evolutionisten sind; von einer Evolution der geistigen Fähigkeiten des Menschen zeugen sie selber wenig. (Die obigen Zitate sind dem Aufsatz *Ultimate questions* entnommen, der den Schluss von Spencer's letztem Buche *Facts and Comments*, erschienen 1902, ausmacht).

[641]) *Fragmente aus dem Nachlasse,* ed. Rosenkranz XI, 237 fg., ed. Hartenstein 1868, VIII, 622.

[642]) Wo das nicht der Fall ist, wie z. B. bei dem Nestor der wirklichen Ergründer Kant's, Hermann Cohen (Marburg), bei Männern wie Stadler, Wernicke und Hägerström, ist die Form meistens so unergründlich scholastisch, dass sie ausserhalb engster Schulkreise wenig Beachtung finden. Einzig Ludwig Goldschmidt — ein Nichtfachmann — ist seit Jahren tätig, ein wirkliches Verständnis Kant's auch in weiteren Kreisen der Gebildeten zu fördern; neuerdings ist Georg Simmel mit seinem schönen kleinen Buch *Kant, sechzehn Vorlesungen, 1904*, dessen Studium jedem Verehrer Kant's dringend anzuraten ist, hinzugekommen. Natürlich ist ausserdem immer wieder auf Fr. A. Lange's *Geschichte des Materialismus* zurückzuweisen; wenn auch manches über Kant Gesagte nicht Stich hält, dieses Buch bleibt nichtsdestoweniger eines der geistvollsten und belehrendsten der deutschen Literatur.

[643]) Ich habe selber noch im Jahre 1903 mit eigenen Ohren gehört, wie ein »ordentlicher öffentlicher« Universitätsprofessor der wissbegierig lauschenden Schar junger Hochschüler verkündete, Kant habe sich als alter Mann unter dem Drucke der Zivil- und Kirchengewalt und unter dem nachhaltigen Einfluss seiner pietistischen Kindheit und seiner scholastischen Jugend dazu hergegeben, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abstrakt zu beweisen, »was seit dem Beginn des Mittelalters zu den Obliegenheiten eines Philosophieprofessors gehörte«. Man kann sich nach diesem einen Satze denken, welches Zerrbild des Kantischen Denkens in dem Kopfe

dieses staatlich bestallten Jugendlehrers spukte und wie es in den Köpfen der braven Jungens nach dem Verlaufe eines Semesters aussehen musste!

[644]) Diese Stelle findet man zwei Seiten weiter als die zuletzt angeführte über die Gefahren der Wissenschaft.

[645]) Gäbe es eine Vernunft ohne Verstand und Sinnlichkeit, für sie bestände allerdings die Unterscheidung zwischen Sein und Sein-Sollen nicht; doch mit solchen zugleich phantastischen und unvorstellbaren Vorstellungen gibt sich Kant nur nebenbei ab, nur um das, was in Wirklichkeit ist, noch deutlicher hervorzuheben. Der Begriff Pflicht entsteht aus einem Konflikt zwischen Vernunft und Sinnlichkeit; dieser Konflikt gehört zum Wesen unserer Natur; das Sein führt uns einen Weg, das Sein-Sollen einen anderen (vgl. *Ur., § 76.*).

[646]) Vgl. ersten Vortrag, S. 71 fg.

[647]) *r. V. 377, 383* und an vielen Orten. Am klarsten später in der *Ur., § 57,* Anm. 1 auseinandergesetzt und mit schärferer Scheidung zwischen »Vernunftbegriff« und »Verstandesbegriff«.

[648]) *Met. Anfangsgr. der Tugendlehre,* 2. T., Beschluss.

[649]) *Ur.,* Anm. zu § 29. Seit dem 24. April 1870 ist es ein Dogma der römischen Kirche, dass Gott »durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus der erschaffenen Natur mit Gewissheit erkannt werden kann« (Vatik. Konzil, *Constitutio dogmatica. Canones II, 1).* Von derartigen priesterlichen Ansprüchen (die alle Konfessionen erheben und Rom nur klarer formuliert) bemerkt Kant: »Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten, ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unserer anmassenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte *(Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee).*

[650]) Siehe Anmerkung, S. 705.

[651]) *Dialogues concerning natural religion, part IX.* »Willkürlich« ist natürlich falsch; solche Ideen sind so unwillkürlich, dass ein hoher Grad von philosophischer Bildung dazu gehört, sie als Nicht-Tatsachen zu erkennen. Ein einziges solches Wort deckt die Kluft auf zwischen einem Hume und einem Kant. Die heutigen Versuche, Hume — dem hohe Achtung und Bewunderung gebührt, wie sie ihm in so warmen Worten auch von Kant wiederholt zuteil ward — über Kant als Kritiker der Erkenntnis zu erheben, gehören zu jenen planmässigen Irreführungen, die mehr als ein bloss akademisches Zurückweisen verdienen.

[652]) Hier ist der Ort, auf die drei möglichen Arten des Pantheismus hinzuweisen, die so verschieden sind, dass der Gebrauch des einen Wortes oft grosse Konfusion anrichtet. 1. Die Idee Gott verschlingt die Idee Welt, alles ist Gott (wie bei den indischen Ariern, wo Gott der Spinne gleich die Welt aus dem eigenen Leibe gesponnen hat); 2. die Idee Welt verschlingt die Idee Gott (moderne

Monisten); 3. die Ideen Gott und Welt werden zu einer noch weiter zurückliegenden, also noch weniger fasslichen, noch weniger möglichen hyperabstrakten Idee verschmolzen, was nicht ohne viel Schmerzen sowohl für Logik wie für Sittenlehre abgeht (Bruno und nach ihm Spinoza).

[653]) Die Ausführungen S. 665 fg. sind hier zu Rate zu ziehen.

[654]) Vgl. oben S. 708 fg. Es ist immer die selbe Methode — die Methode aller exakten Wissenschaft — *je commence par supposer trouvée la chose cherchée;* die Voraussetzungen müssen so gemacht werden, dass das Ganze begreiflich wird. Wer das nicht versteht, hat noch nicht den ersten Schritt zu aller Wissenschaft mitgemacht.

[655]) »ihre« bezieht sich auf »Kausalität der Freiheit«.

[656]) Das heisst »wenn wir unseren Willen nicht als frei denken«.

[657]) *Rezension von Schulze's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen.*

[658]) Vgl. *Gr.*, 2. Abschn., 1. Titel, in einer Anmerkung.

[659]) Wir sehen diese Lehre heute von Naturforschern, z. B. von dem Zoologen Karl Camillo Schneider, vertreten.

[660]) Man vgl. die Tafeln auf S. 684 und 686 und den Text von S. 683 bis 688.

[661]) *Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, W. A.,* 2. *Abt. II, 145.*

[662]) Die Sittlichkeit »von einem göttlich allervollkommensten Willen abzuleiten«, führt nach Kant »zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt ist« (*Gr.*, letzter Titel des 2. Abschnittes).

[663]) An einer anderen Stelle (kurz vor Schluss der *Gr.*) heisst es, vernünftige Wesen seien Zwecke an sich selbst.

[664]) In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, § 3,* sagt Kant statt Person »vernünftiges« Naturwesen *(homo phaenomenon)*«, und die Persönlichkeit nennt er »ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen *(homo noumenon)*«.

[665]) *P. V.,* 1. T., 1. B., 3. Hptst. Die Worte »indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht« besagen: auch Gottes Wille gilt uns nur insofern für heilig, als er mit seinen Geschöpfen als Persönlichkeiten, das heisst als Zwecken an sich selbst verfährt.

[666]) *Über Pädagogik,* Einleitung.

[667]) *Fragmente,* ed. Hartenstein, 1868, VIII, 622.

[668]) *Der Streit der Fakultäten,* 2. Abschn., § 6.

[669]) Man vgl. meine *Grundlagen S. 44, 207 fg.*

[670]) Buchstäblich das selbe sagt Lessing: »Dass ein Geschichtsglaube Pflicht sei und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube; denn der Glaube an einen blossen Geschichtssatz ist tot an ihm selber«.

[671]) Man vgl. namentlich auch *r. V. 423 fg.* In diesem Zusammenhang ist die kleine Schrift von Alex. Wernicke *Der Glaubensgrund des Kantischen Systems* (Monatshefte der Comenius-Gesell-

schaft, 1904, Heft 3) beachtenswert, obwohl entschieden einseitig in der Betonung des Positiven und Ausserachtlassung des Negativen.

[672]) *Gr.*, 2. Abschn., 1. Titel. Die gesperrt gedruckten Worte sind im Original gesperrt.

[673]) Dass die Freiheit »ist«, nicht »wird«, ist der Grund, weswegen sie theoretisch, begrifflich und anschaulich nicht erfasst und dargestellt werden kann. Diese Einsicht — aber unvollkommen und unkritisch ausgedacht — ist es, die Schelling, Fichte, Schopenhauer und unsere allermodernsten »Voluntaristen« zu ihrer Lehre vom Willen als Wesen der Welt geführt hat. Wie die theoretische Vernunft sich in unfassbaren »Dingen« vergegenständlicht, ebenso die praktische Vernunft in der unfassbaren *Fata morgana* eines sogenannten Willens. Die ganze Welt aus ihrer einen Hälfte deuten zu wollen, kann nie zum Ziele führen; ausserdem wird hier das Problem am falschen Ende angefasst; denn eine Weltanschauung vom Willen aus aufbauen entspricht genau dem Versuch, sie von den Dingen aus aufzubauen; Schopenhauer geht eigentlich ganz ähnlich wie die Materialisten zu Werke; er ist der Materialist der praktischen Vernunft.

[674]) Über Gott ist ausserdem zu vergleichen S. 372, 381.

[675]) Die Worte von Kant sind alle dem Schlussabschnitt der *Ur.* entnommen.

[676]) *De la recherche de la vérité, livre 3., partie 2., ch. 9, IV.* Bei Malebranche richtet sich das Argument nur gegen die Auffassung von Gott als »Geist«.

[677]) *Meister Eckhardt,* 99. Predigt, ed. Pfeiffer, S. 318 fg.

[678]) a. a. O., 56. Predigt.

[679]) *Rel., 4. St., 2. T., § 3.*

[680]) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (1796).*

[681]) Im Gegensatz nämlich zu den aftersemitischen Mythologien der Haeckel und Genossen.

[682]) *Rel.4.St., 1.T., S.329.* In der *Tugendlehre* (Beschluss) heisst es: »Religion ist der Inbegriff aller Pflichten als göttlicher Gebote.«

[683]) Die Anmerkung, die Schiller an dieser Stelle bringt, sei zur Beachtung empfohlen.

[684]) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, Bf. 25.*

[685]) Siehe den ganzen Anfang dieses Vortrages, namentlich Seite 554 bis 561.

[686]) *Rel.,* Vorrede zur 1. Aufl., VIII fg.

[687]) Hume, *Dialogues concerning natural religion, part. I,* gegen Schluss.

[688]) Für den genauen Text siehe *Rel., 4. St., 1. T.,* die Anmerkung zum ersten Satze.

[689]) Siehe oben die Unterscheidung zwischen Person und Persönlichkeit, S. 734.

[690]) Couturat, *De l'infini mathématique, p. 299.*

[691]) *Chândogya-Upanishad V, 14.*

[692]) Die Freiheit der Persönlichkeit wird uns fast allen schon in der Kindheit geraubt; solche Dinge wie z. B. die Exerzitien der Jesuiten bezwecken nichts anderes als ihre planmässige Vernichtung bis auf die letzte Spur: ein ungleich grösserer Frevel am Menschen als Mord oder Gewalt.

[693]) *Das Ende aller Dinge.*

[694]) Vgl. meine *Grundlagen,* S. 195 fg., 950 fg.

[695]) *Ur., § 32.*

[696]) *Rel., 4 St., 2 T., § 2* und *§ 3,* letzterer mit dem ergötzlichen Untertitel *Vom Pfaffentum als einem Regiment im Afterdienst des guten Prinzips.*

[697]) *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, III,* eine kleine Schrift, die in dem selben Jahre (1793) wie die *Religion* erschien.

[698]) Noch im 20. Jahrhundert, wenige Meilen vor den Toren des katholischen Wien, reichen die Bauern dem Winde, wenn er bedrohlich tost, »Futter« zur Besänftigung hin, nämlich Mehl auf grossen Schüsseln, und alle Jahre an bestimmten Tagen werden in ähnlicher Weise dem Feuer Opferspenden gebracht, auf dass es wohltätig hilfreich bleibe und nicht Unheil anrichte.

[699]) Siehe Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte,* 1. Aufsatz, und Rhys Davids, *Buddhist India.*

[700]) »Christus hat das Reich Gottes auf Erden herbeigerückt; aber man hat ihn nicht verstanden und das Reich der Priester errichtet, nicht das Gottes in uns« *(Ref. I, 213).*

# REGISTER*)

Zweck dieses Registers ist, eine Beihilfe zu sein für ernstes Studium. Trotz aller darauf verwandten Mühe ist es aber noch recht mangelhaft und kann erst in späteren Auflagen nach und nach die wünschenswerte Ausgestaltung erfahren. Namen, die immerfort genannt werden — wie Kant, Goethe usw. — sind nur an den Hauptstellen registriert worden, seltener vorkommende sind dagegen lückenlos aufgenommen; ähnlich wurde bei den Begriffen verfahren. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* und einigen anderen Schriften Kant's wurde die Paginierung des angeführten Werkes zu Grunde gelegt (vgl. die bibliographische Bemerkung am Eingang) und die Seiten dieses Buches in Klammern beigefügt; der Anfänger wird hierdurch in die Lage versetzt, sich meiner Vorträge als eines Kommentars zu bedienen.



*) Alle Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahlen der 1. Auflage, die hier in der 3. Auflage als Marginalien wiederholt sind. Wenn ein im Register angegebener Name oder Begriff auf der betreffenden Seite nicht zu finden ist, schlage man die Anmerkungen zu dieser Seite nach.

# Verzeichnis der in Buchform erschienenen Schriften von Houston Stewart Chamberlain

---

**Das Drama Richard Wagner's.** 5. Auflage. Leipzig 1914. 3 M.

**Le drame Wagnérien.** Bearbeitung des vorstehenden Werkes in französ. Sprache, vom Verfasser. Paris 1894. 3.50 Fr.

**El drama Wagneriá.** Traducció de Joaquim Pena. Barcelona 1902. 3 Ptas.

**Richard Wagner.** Mit zahlreichen Porträts, Faksimiles, Illustrationen und Beilagen. 4°. XI, 368 S. München 1896. Vergriffen.

— Das selbe Werk. Textausgabe. Gr. 8°. 526 S. Mit Titelbild. 2. bis 5. Auflage. München 1901—1910. 8 M.

— Das selbe Werk. Neue illustrierte Ausgabe. Mit zahlreichen Porträts, Faksimiles und anderen Beilagen. 2 Bände. Gr. 8°. 566 S. München 1911. 16 M.

— Das selbe Werk. Englische Ausgabe. Aus dem Deutschen übersetzt von G. Ainslie Hight. 4°. XVII, 402 S. London 1897 (mit den Illustrationen der deutschen Original-Ausgabe). Vergriffen.

— Die selbe Ausgabe. 4°. Ohne Bilderbeilagen. London 1900. 10½ Sh.

— Das selbe Werk. Französische Ausgabe. Aus dem Deutschen übersetzt (gekürzt und ohne Illustrationen). 16°. XII, 395 S. Paris 1899—1901, und München, F. Bruckmann A.-G. 3.50 Fr.

**Recherches sur la sève ascendante.** 8°. 350 S. mit 7 Tafeln. Neuchâtel 1897. Attinger frères. Vergriffen.

**Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts.** Hauptausgabe. Gr. 8°. CVII und 1055 S. 1. bis 5. Auflage. München 1899—1904. F. Bruckmann A.-G. Vergriffen.

— Das selbe Werk. Volksausgabe. 8°. XXIV, 1246 S. in zwei Bänden. 6. bis 11. Auflage. München 1906—1915. F. Bruckmann A.-G. 6 M.

— Das selbe Werk. (Numerierte) Jubiläumsausgabe (vom 100. Tausend). Auf Dünndruckpapier in zwei weichen Ganzlederbänden. München 1915. 18 M.

**Wehr und Gegenwehr.** Vorworte zur dritten und zur vierten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. 8°. VIII, 108 S. München 1912. 1 M.

— Vorwort und Nachträge zur dritten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. Gr. 8°. 40 S. München 1901. F. Bruckmann A.-G. Vergriffen.

— Dilettantismus, Rasse, Monotheismus, Rom. Vorwort zur vierten Auflage der Grundlagen des XIX. Jahrhunderts. Gr. 8°. 76 S. München 1903. F. Bruckmann A.-G. Vergriffen.

*(Der Inhalt der vorstehenden beiden Hefte ist in Wehr und Gegenwehr vereinigt, mit Ausnahme der Nachträge zur dritten Auflage der Grundlagen, die in die späteren Auflagen des Werkes selbst aufgenommen wurden.)*

**Foundations of the Nineteenth Century.** A translation from the German by John Lees, M. A., D. Lit. (Edin.). With an introduction by Lord Redesdale, G. C. V. O., K. C. B., etc. 2 vols. Gr. 8°. CII, 578 und 580 p. 1.–4. Aufl. London 1910 bis 1913 und München 1911. F. Bruckmann A.-G. In Leinenbänden. 26.50 M.

**La Genèse du XIXme siècle.** Edition française par Robert Godet. 2 tomes. 8°. LXX, 1551 p. Lausanne 1913 und München 1913. F. Bruckmann A.-G. 9.60 M.

**Základy Devatenáctého století.** Tschechische Übersetzung von Jan Mrazík. 2 Bände. Gr. 8°. 503 und 446 S. Prag 1909 bis 1910. 15 Kr.

**Richard Wagner an Ferdinand Praeger.** Herausgegeben mit kritischem Anhang. 2. Auflage. Berlin 1908. 2.50 M.

**Parsifal-Märchen.** Kl. 4°. 63 S. München 1900. Vergriffen.

— Das selbe Werk. 2. Aufl. 8°. 84 S. München 1913. Vergriffen.

— Das selbe Werk. 3. Aufl. 8°. 74 S. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 2 M.

**Worte Christi.** (Mit einer einleitenden Apologie und erläuternden Anmerkungen von Houston Stewart Chamberlain.) Luxus-Ausgabe auf holländ. Büttenpapier. Gr. 8°. 288 S. München 1901. F. Bruckmann A.-G. Brosch. 12 M.

— Das selbe Werk. Neue Ausgabe. 16°. XII. 316 S. 2. bis 4. Aufl. München 1903—1908. F. Bruckmann A.-G. Vergriffen.

— Das selbe Werk. Taschen-Ausgabe. 16°. XII, 316 S. 5. und 6. Auflage. München 1915. F. Bruckmann A.-G. 1.50 M.

— Das selbe Werk. Holländische Übersetzung. 1902.

— Das selbe Werk. Schwedische Übersetzung. 1902.

**Drei Bühnendichtungen.** Der Tod der Antigone. — Der Weinbauer. — Antonie oder die Pflicht. Gr. 8°. VII und 219 S. München 1915. F. Bruckmann A.-G. 2 M.

**Heinrich von Stein** und seine Weltanschauung. Von Houston Stewart Chamberlain und Friedrich Poske. 8°. IV, 122 S. 2. Auflage München 1905. 1.50 M.

**Arische Weltanschauung.** 1. Auflage Berlin 1905, 2. Auflage München 1912. Kl. 8°. 87 S. Vergriffen.

— Das selbe Werk. Dritte durchgesehene und ergänzte Auflage. 8°. 94 S. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 1.50 M.

**Immanuel Kant.** Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. Hauptausgabe. Gr. 8°. XI, 786 S. München 1905. Vergriffen.

— Das selbe Werk. Vorzugsausgabe in Gr. 8°. Mit Titelbild. In Marokkoleder geb. 24 M.

— Das selbe Werk. 3. Auflage. 8°. XII, 982 S. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 5.50 M.

**Immanuel Kant.** A Study and a Comparison with Goethe, Leonardo da Vinci, Bruno, Plato and Descartes. Translated by Lord Redesdale. 2 volumes. Demy 8 vo. 25 Sh.

**Goethe.** Gr. 8°. VII, 851 S. und 2 synchronistische Tafeln. München 1912. F. Bruckmann A.-G. 16 M.

— Das selbe Werk. Vorzugsausgabe in 2 Bänden. Vergriffen.

**Kriegsaufsätze.** Inhalt: Deutsche Friedensliebe — Deutsche Freiheit — Deutsche Sprache — Deutschland als führender Weltstaat — England — Deutschland. 8°. 94 S. 1. bis 12. Aufl. München 1914—1916. F. Bruckmann A.-G. 1 M.

**Neue Kriegsaufsätze.** Inhalt: Grundstimmungen in England und in Frankreich. — Wer hat den Krieg verschuldet? — Deutscher Friede. 8°. 102 S. 1. bis 6. Auflage. München 1915 bis 1916. F. Bruckmann A.-G. 1 M.

*Von den „Kriegsaufsätzen" sind u. a. folgende fremdsprachigen Ausgaben erschienen:*

**Who is to blame for the war?** Kl. 8°. 58 S. (München) 60 Pf.

— Das selbe Werk. 8°. 38 S. 1st und 2nd edition. New York 1915 10 Cts.

**England and Germany.** Kl. 8°. 63 S. (München) 60 Pf.

**Two Essays about England and Germany.** (Auszüge für den Schulgebrauch.) 8°. 57 S. Leipzig-München. Kart. 70 Pf.

**Selections from the War-Essays.** (Auszüge für den Schulgebrauch.) 8°. 62 S. Leipzig-München. Kart. 70 Pf.

**A propos de la guerre.** Les sentiments pacifiques de l'Allemagne — L'Angleterre — L'Allemagne — Qui est cause de la guerre? 8°. 116 S. Stuttgart 1915. 1 M.

**Pensieri e Quesiti sulla Germania** riguardanti la guerra mondiale. Amor di pace tedesco — Libertà tedesca — Inghilterra — Germania — Punti di vista fondamentali in Inghilterra ed in Francia. 8°. 107 S. Milano 1915. 1 L.

**Inglaterra y Alemania.** Traducción del alemán por el Dr. Máximo Asenjo. Kl. 8°. 62 S. München, F. Bruckmann A.-G. 60 Pf.

**Die Zuversicht.** 8°. 26 S. Erste bis dritte Auflage. München 1915—1916. F. Bruckmann A.-G. 50 Pf.

**Politische Ideale.** 8°. 117 S. Erste bis dritte Auflage. München 1915—1916. F. Bruckmann A.-G. 1 M.

**Politiska Ideal.** Bemyndigad översättning från originalets andra upplaga av Dagmar Sommarström. Uppsala 1916.

**Deutsches Wesen** (Ausgewählte Aufsätze). Inhalt: Erinnerungen aus dem Jahre 1870 — Kaiser Wilhelm II. — Bismarck der Deutsche — Martin Luther — Immanuel Kant — Das Wesen der Kunst — Einführung in den Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe — Goethes Werther — Schiller als Lehrer im Ideal — Richard Wagners geschichtliche Stellung — Richard Wagners Verhältnis zu den Klassikern der Dicht- und Tonkunst — Richard Wagners Bayreuth — Gipfel der Menschheit. 8°. 185 S. Erste und zweite Aufl. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 3 M.

**Hammer oder Amboß.** Dritte Reihe der Kriegsaufsätze. Inhalt: Hammer oder Amboß — Der hundertjährige Krieg — Des Weltkriegs letzte Phase — Deutschlands Kriegsziel. 8°. 61 S. Erste und zweite Aufl. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 70 Pf.

**Ideal und Macht.** 8°. 40 S. München 1916. F. Bruckmann A.-G. 50 Pf.

---

falsch sei". Das letzte Kapitel ist dem Beweis gewidmet, daß es keinen großen volkswirtschaftlichen Fortschritt gäbe ohne Machtsteigerung, Machteinsetzung. Eine Zukunft habe nur ein Volk, das gleichmäßig für Macht, Kultur und Wirtschaft sich einsetze. Der Schluß des Buches schildert die Ideale des Verfassers und in großen Zügen die Machtverteilung auf der heutigen Erde.

Der Verfasser ist der rechte Mann für ein derartiges historisches, politisches und weltwirtschaftliches Problem. Er zeigt, daß der historisch gebildete Nationalökonom der Wahrheit näher kommt, als der an den Tagesfragen haftende. Das Buch ist mit jugendlicher Begeisterung geschrieben; aber der realistische Politiker wird es doch mit Freude und Genuß lesen.

(Aus einer längeren Besprechung von Gustav Schmoller.)

---

# Geschichte und Bedeutung des Helgoland-Vertrages

von

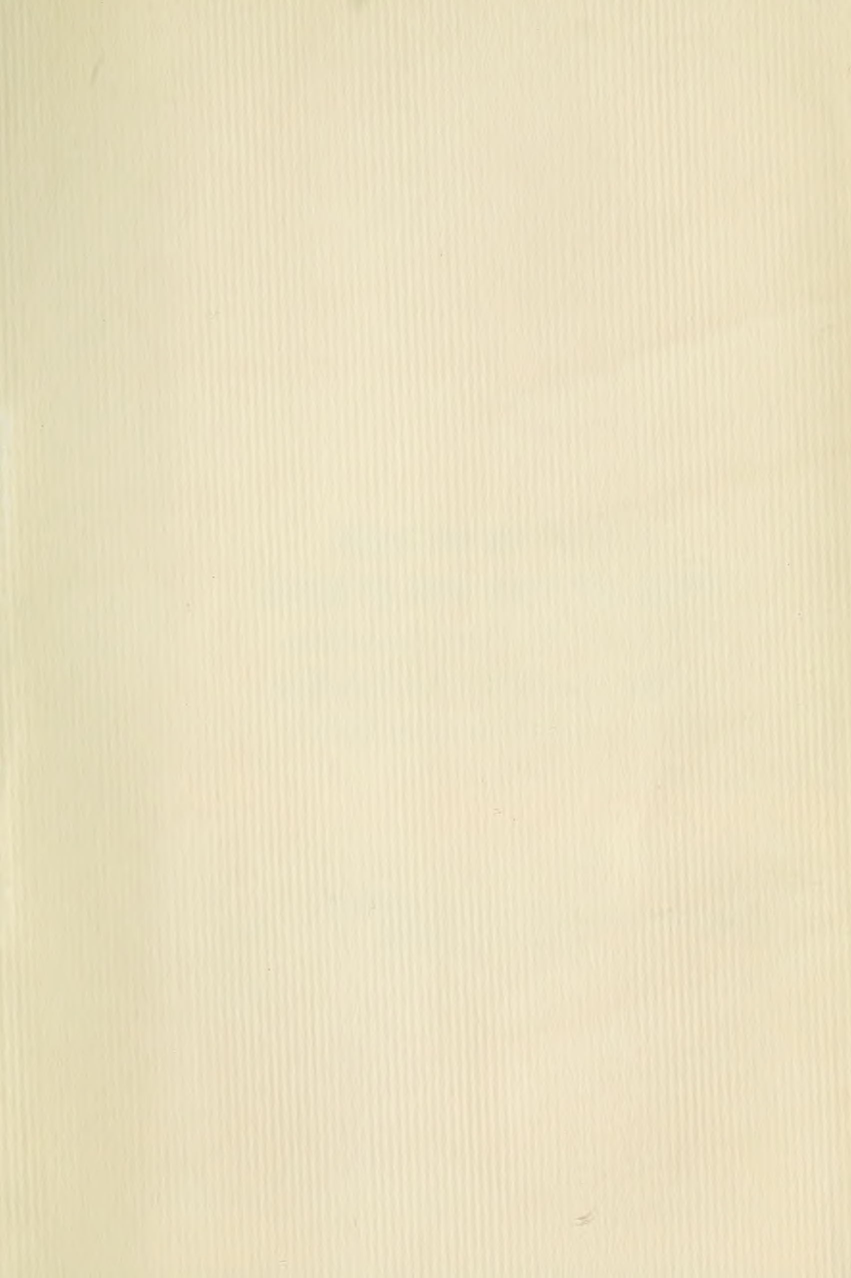
Dr. phil. Maximilian von Hagen

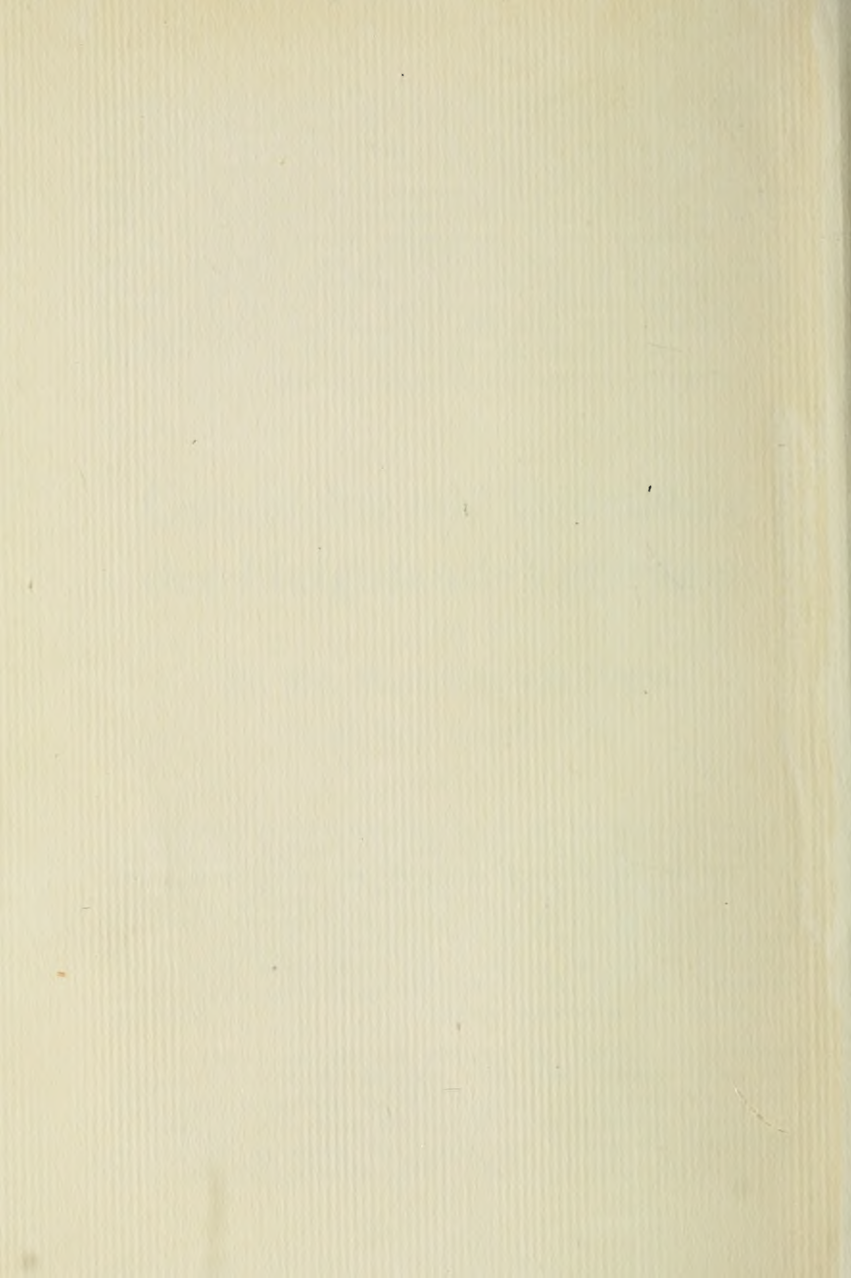
Gr. 8°. 60 S. Geheftet 1 M.

---

Das Buch gibt zunächst den Inhalt des Vertrages wieder und erörtert dann dessen Vorgeschichte im Lichte der internationalen Politik, insbesondere der damaligen Verhandlungen mit England, ferner die Stellung der öffentlichen Meinung zu dem Vertrage, um zum Schluß auf die durch die Entwicklung des Krieges selbst sichtbar gemachte Bedeutung des Vertrages für Deutschlands Weltstellung einzugehen. Der Verfasser hat ein reichhaltiges, zur Beurteilung der Frage dienendes Quellenmaterial zusammengetragen. (Deutscher Reichsanzeiger 1916, No. 38.)

. . . Der Autor ist ein Virtuose des politisch-historischen Essays. Er verflacht nirgends und weiß mühelos durch die Flüssigkeit seines Stils und die Feinheit der Gedanken den Leser zu bewegen, ihm auch auf einem weiten Wege zu folgen . . . so daß die Spannung des Lesers von Anfang der Schrift bis zum Ende wachgehalten wird. (Das junge Europa 1916, S. 85.)






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 02 04 09 013 9